جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(٩)

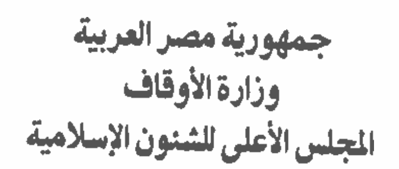
موسوعة
الفلسفة الإسلامية

إشراف وتقديم
الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف الأسبق

الطبعة الثانية

القاهرة
١٤٤١هـ - ٢٠١٩م





جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(٩)

موسوعة
الفلسفة الإسلامية

إشــــراف وتقـــديم
الأستاذ الدكتور/ **محمــود حمدى زقزوق**
وزير الأوقاف الأسبق

الطبعة الثانية

القاهـرة
١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م



دار الكتب المصرية
فهرسة إثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

مصر. وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية موسوعة الفلسفة الإسلامية/ وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية؛ إشراف وتقديم محمود حمدى زقزوق.

القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٠.

عدد الصفحات: ١٠٦٠ صفحة.

المقاس: ٢٨سم.

١- الفلسفة الإسلامية - موسوعات.

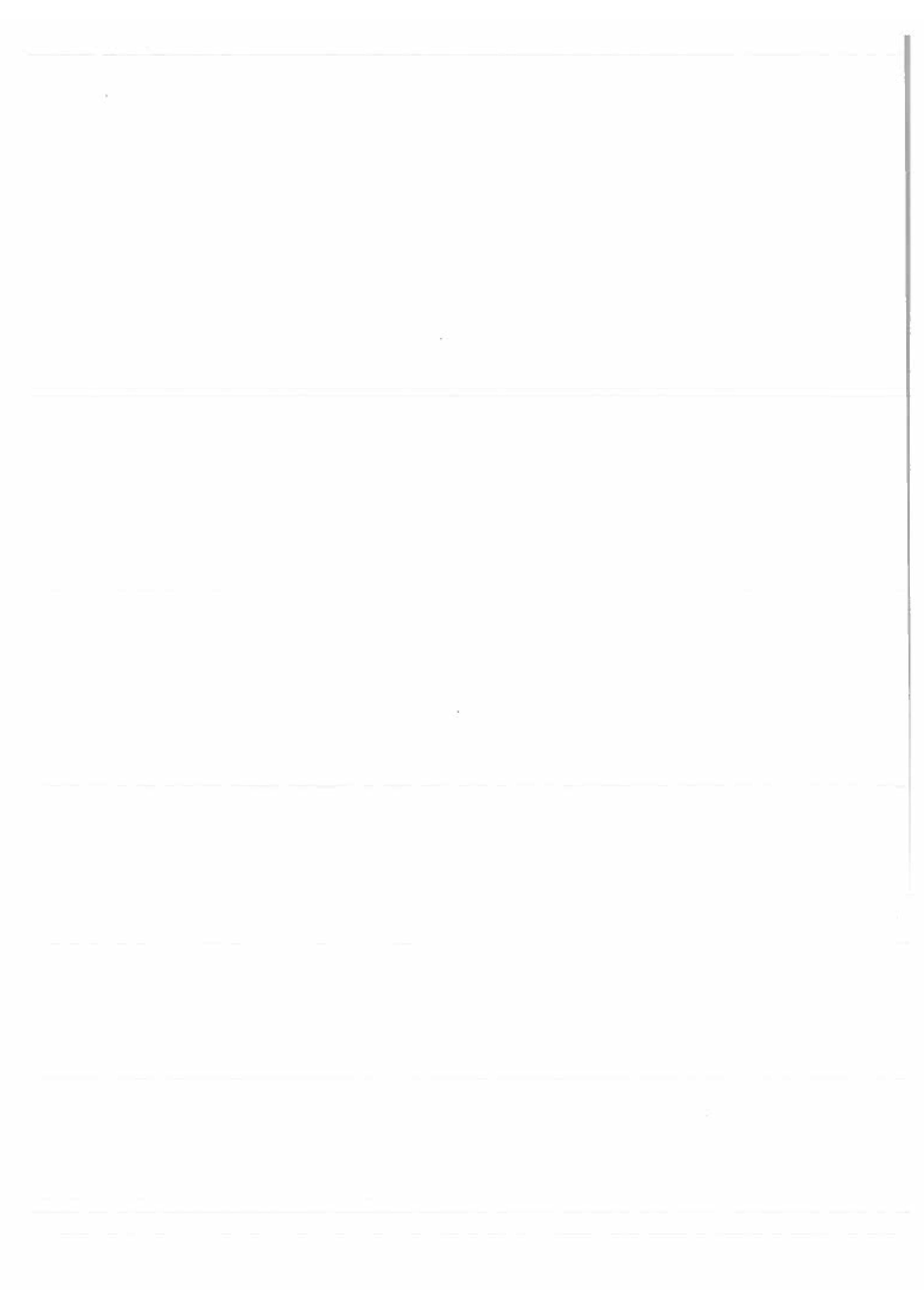
أ- زقزوق، محمود حمدى (مشرف، مقدم)

ب - العنوان

١٨٩/٠٣

رقم الإيداع ١٠٩٠٥ / ٢٠١٠


بسم الله الرحمن الرحيم
﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ
الإِصْلاَحَ مَا
اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي
إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ
وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾
(هود: ٨٨)



تقديم

للأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق

وزير الأوقاف الأسبق

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وبعد..

عندما بدأنا التخطيط لإصدار الموسوعات الإسلامية المتخصصة لم يكن أكثر المتفائلين منا يظنون أن هذه السلسلة -التى تصل مجلداتها المخطط لها إلى ستة عشر مجلدًا -يمكن أن تصبح واقعًا ملموسًا بهذه السرعة التى سارت بها حتى اليوم.

فالتجارب التى سبقتنا إما أنها استغرقت عشرات السنين كما هو الحال فى دائرة المعارف الإسلامية التى يصدرها المستشرقون ، وإما أنها تعثرت قبل أن تبدأ أو توقفت فى بداية الطريق أو فى منتصفه.

ولكننا قد تجاوزنا كل التوقعات بعون من الله وتوفيقه ، بالعزم والتصميم على تقديم هذا العمل العلمى المتكامل للمكتبة العربية الإسلامية، وليس هناك من شك فى أن هذه المجلدات التى صدرت حتى الآن لم تكن لترى النور لولا هذا التعاون المثمر من جانب كوكبة من العلماء والباحثين فى مختلف التخصصات الذين بذلوا جهودًا مشكورة فى إنجاز هذه المجلدات .

ويسعدنا اليوم أن نقدم "موسوعة الفلسفة الإسلامية" للباحثين والمهتمين بقضايا الفلسفة الإسلامية لتسد فراغًا فى المكتبة العربية الإسلامية .وستلحق بها بإذن الله خلال شهور قليلة "موسوعة العقيدة الإسلامية" التى تعد المجلد العاشر فى هذه السلسلة .وهذا توفيق من الله نحمده عليه، ونرجو أن نوفق أو يوفق من يجئ بعدنا لإكمال هذا العمل العلمى المهم .

ونود أن نشير فى هذا الصدد إلى أننا أردنا من بادئ الأمر أن يتم فى نهاية المطاف إدماج هذه السلسلة بعد اكتمالها فى موسوعة واحدة بعنوان **"دائرة المعارف الإسلامية"** تدرج فيها كل مواد المجلدات الستة عشر عن طريق استخدام التقنيات

الحديثة . ويحدونا الأمل فى اكتمال هذا العمل بإذن الله فى السنوات القليلة القادمة.

وكما فعلنا فى "موسوعة التصوف الإسلامى" بتقديم مدخل عام حول مفهوم التصوف الإسلامى رأينا أنه من المناسب هنا أيضًا أن نبدأ "**موسوعة الفلسفة الإسلامية**" بمدخل عام حول مفهوم الفلسفة وتطور الفكر الفلسفى الإسلامى قبل أن يتفرغ القارئ الكريم للبحث فى مواد الموسوعة التى بلغت ما يقرب من مائة مادة، ونرجو أن تكون ملبية لرغبات وتطلعات القراء بصفة عامة والباحثين فى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة .

وهذه الموسوعة تُعد من الأعمال العلمية الرائدة فى هذا المجال. فالموسوعات والمعاجم الكثيرة السابقة فى المجال الفلسفى -وهى من غير شك بالغة الأهمية - اتجهت إلى أن تكون موسوعات للفلسفة بصفة عامة، ولكننا أردنا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية أن نخص الفلسفة الإسلامية بموسوعة تركز اهتمامها بالدرجة الأولى على هذا الجانب المهم من جوانب الفكر الإسلامى، ونرجو أن نكون قد وفقنا فى تقديم عمل علمى يسد فراغًا مهمًا فى المكتبة العربية بصفة عامة وفى المكتبة الفلسفية بصفة خاصة.

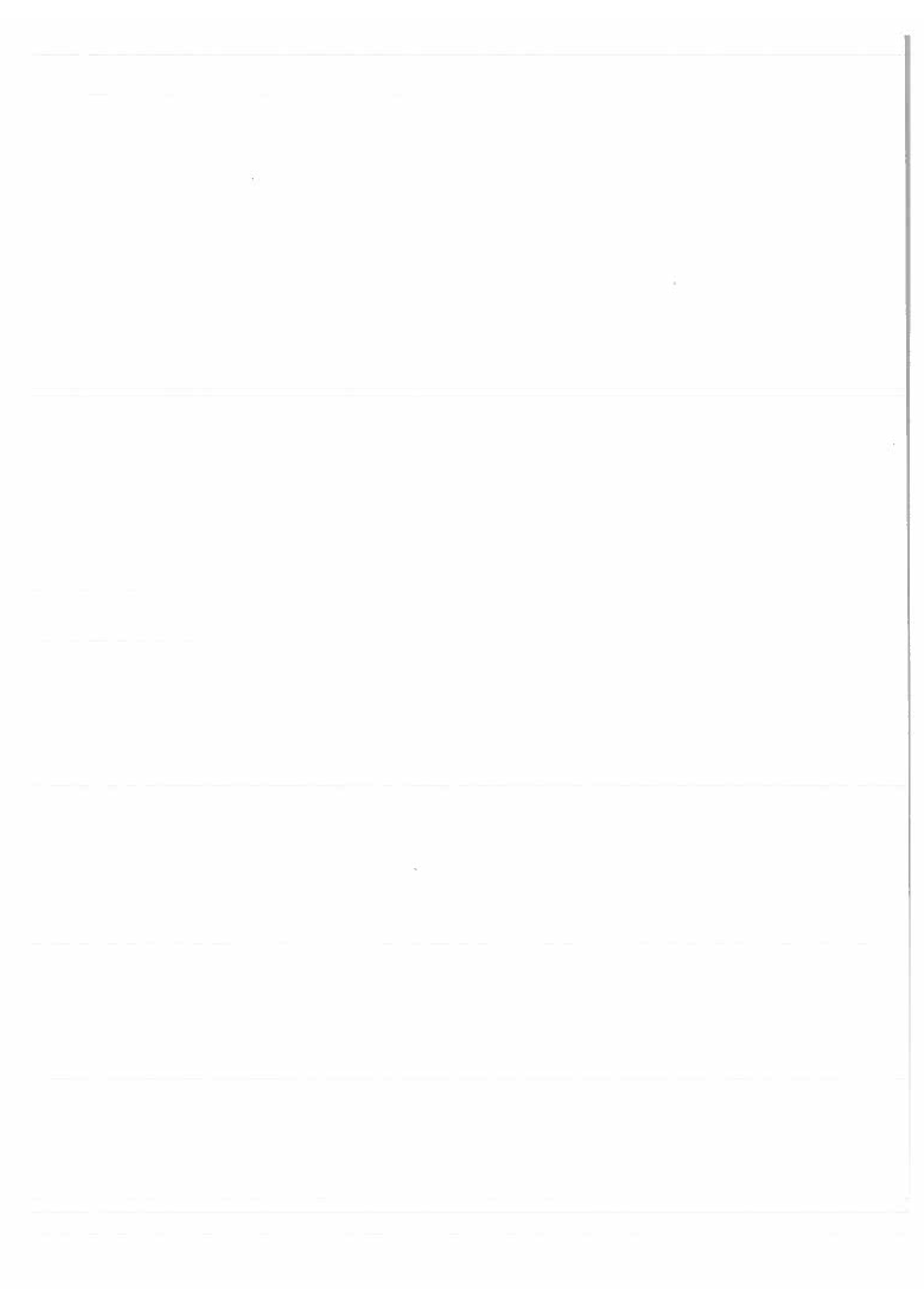
وقد قام بإنجاز هذه الموسوعة تخطيطًا وتحريرًا ومراجعة علمية لجنة متخصصة برئاسة الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور/ حامد طاهر أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وعضوية كل من الأستاذ الدكتور/ محفوظ عزام أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة المنيا ، والأستاذة الدكتورة/ منى أبو زيد أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة حلوان، والأستاذ الدكتور/ مختار عطا الله الأستاذ بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وقد اشترك فى تحرير مواد هذه الموسوعة مجموعة من خيرة أساتذة الفلسفة فى الجامعات المصرية.

وإذ نقدم للجميع خالص الشكر وعظيم التقدير على ما بذلوه من جهد وما قدموه من عطاء علمى غزير فإننى لعلى يقين من أن هذه الموسوعة ستقدم خدمة علمية جليلة للمشتغلين بالفلسفة الإسلامية فى مصر والعالم العربى.

ولا يفوتنا أن نقدم خالص الشكر لكل من أسهم فى إعداد هذه الموسوعة بالمتابعة أو الإشراف ونخص بالذكر الأستاذ الدكتور/ محمد الشحات الجندى -الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية -الذى تابع هذا العمل فى كل مراحله، كما نشكر الأستاذ/ أبو سليمان صالح على جهده فى المتابعة والإشراف على الطباعة والإنجاز فى الوقت المحدد .

ونسأل الله أن يجزى الجميع خير الجزاء والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل.

١٨ صفر ١٤٣١هـ
٢ فبراير ٢٠١٠م



كلمة هيئة التحرير

تمثل الفلسفة الإسلامية قمة النشاط الفكرى فى الحضارة الإسلامية.

وهى تعد الحلقة الوسطى بين الفلسفات القديمة فى العالم، وبين الفلسفة الحديثة. وقد تواصلت مع ما قبلها، كما أنها امتدت بالتأثير لما بعدها.

وإذا كان المستشرقون قد سبقوا إلى تحقيق بعض مخطوطاتها، ودراسة بعض أعلامها وأفكارها، فإن الدارسين العرب ما لبثوا - منذ إنشاء الجامعات المصرية الحديثة- أن تحملوا المسئولية، وانكبوا على التخصص الدقيق فى كل جوانب الفلسفة الإسلامية، حتى برزت معالمها، وظهرت أبعادها، كما تعددت مدارس بحثها، واتسعت المناقشات الفكرية حولها.

تضم الفلسفة الإسلامية فى تاريخها القديم عدة مجالات، أهمها الفلسفة ذات الاستلهام اليونانى والأفلاطونى المحدث، الذى يوجد بوضوح عند الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا فى المشرق، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب العربى والأندلس.

كما تضم علم الكلام بمدارسه الكبرى لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وتتسع الفلسفة الإسلامية لتشمل كلاً من الأخلاق، والتصوف الإسلامى، كما تحتوى على المنطق ومناهج البحث، بالإضافة إلى فرع إسلامى على درجة كبيرة من الأهمية، وهو آداب البحث والمناظرة، الذى يتناول أصول الحوار وآدابه.

وفى هذه الموسوعة التى شرّفنا بإعدادها أستاذ الفلسفة الإسلامية المتميز، ووزير الأوقاف الأستاذ الدكتور **محمود حمدى زقزوق**، سوف نقتصر على مصطلحات الفلسفة الإسلامية ذات الاستلهام الإغريقى، حيث تقوم إلى جانبها لجنة أخرى بإعداد موسوعة مماثله عن علم الكلام. وقد سبق للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية أن أصدر موسوعة خاصة بالتصوف الإسلامى، وأخرى خاصة بالفرق الإسلامية، وبذلك تكتمل معظم

جوانب الفلسفة الإسلامية.

ومنذ اللحظة التى صدر فيها تكليفنا بهذه الموسوعة، جرى عمل اللجنة على النحو التالى:

١ ـ اختيار مصطلحات الفلسفة الإسلامية.

٢ ـ توزيع هذه المصطلحات على أساتذة الجامعات المصرية المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية.

٣ ـ مراجعة المادة العلمية لكى تخرج فى إطار موحد، أو على الأقل متشابه.

٤ ـ إرسال المواد التى تمت مراجعتها لمركز الكمبيوتر بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية لكتابتها.

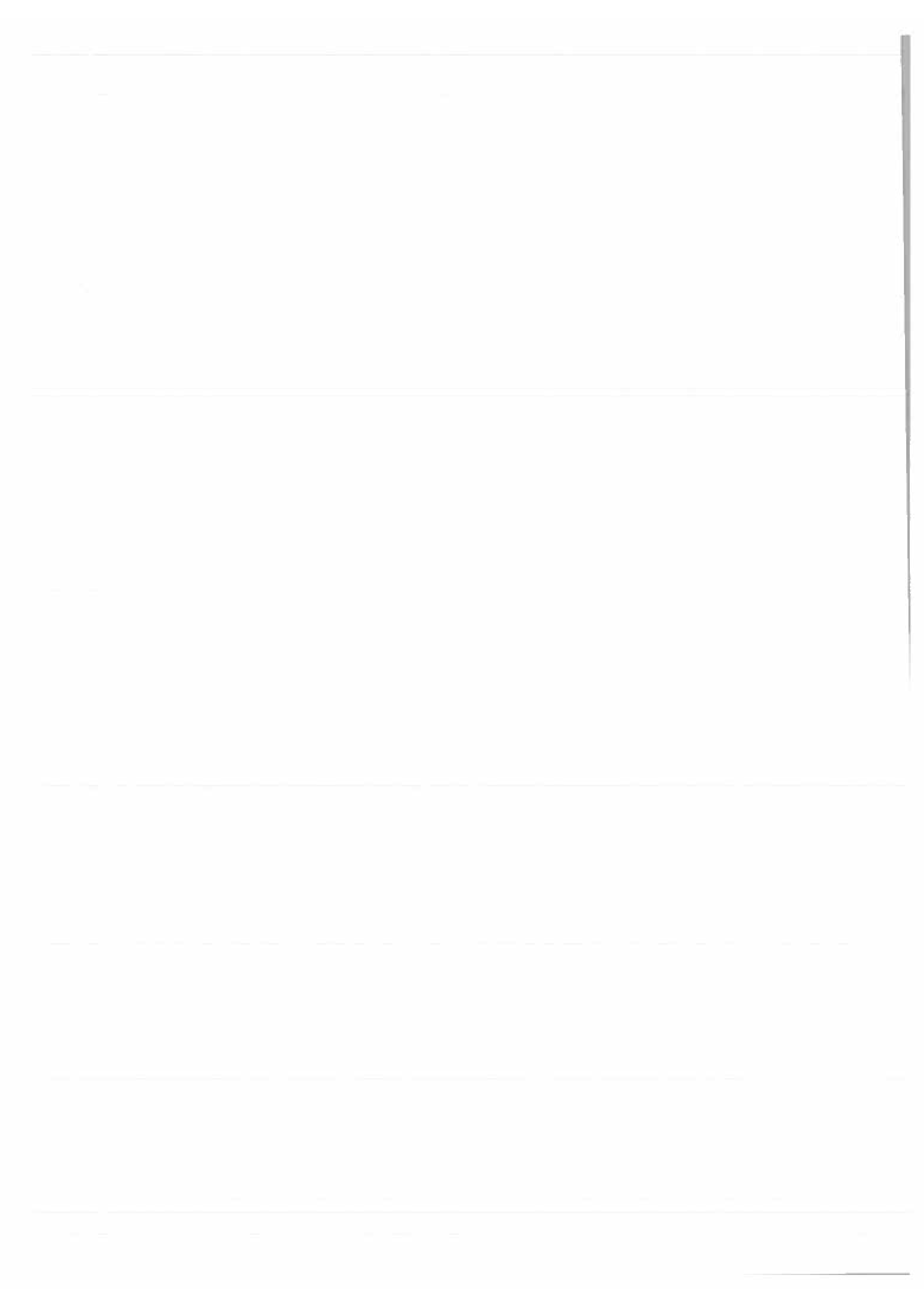
وتجدر الإشارة إلى أن اللجنة كانت شديدة الحرص على أن يتم عرض المادة العلمية فى هذه الموسوعة على أساس من الدقة والوضوح إلى جانب استمدادها من مصادر الفلسفة الإسلامية نفسها. وقد بلغ عدد المصطلحات حوالى مائة مصطلح، جرى عرضها فى حوالى ألف صفحة.

وأخيرًا: فإننا لا نَدَّعى الكمال ولكننا نحسب أننا قد بذلنا غاية الجهد فى إعداد هذا العمل الهام، وإخراجه بصورة نرجو أن تحظى بقبول القراء، سواء كانوا من المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية، أو من عشاقها.

والله من وراء القصد....

رئيس اللجنة

أ. د. حامد طاهر



أسماء السادة المشاركين

بالترتيب الأبجدى

أ.د إبراهيم تركى

أ.د إكرام فهمى

أ.د جمال سيدبى

أ.د حامد طاهر

أ.د رمضان البسطويسى

أ.د السيد ميهوب

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

أ.د عبد الفتاح غنيمة

أ.د عصمت نصار

أ.د فيصل عون

أ.د محفوظ على عزام

أ.د محمد أبو قحف

أ.د محمد السيد الجليند

أ.د محمد شامة

أ.د محمد عبد الرحيم محمد

أ.د محمد عبد الله الشرقاوى

أ.د محمد على الجندى

أ.د محمد فتحى عبد الله

أ.د محمد محمد أبو ليلة

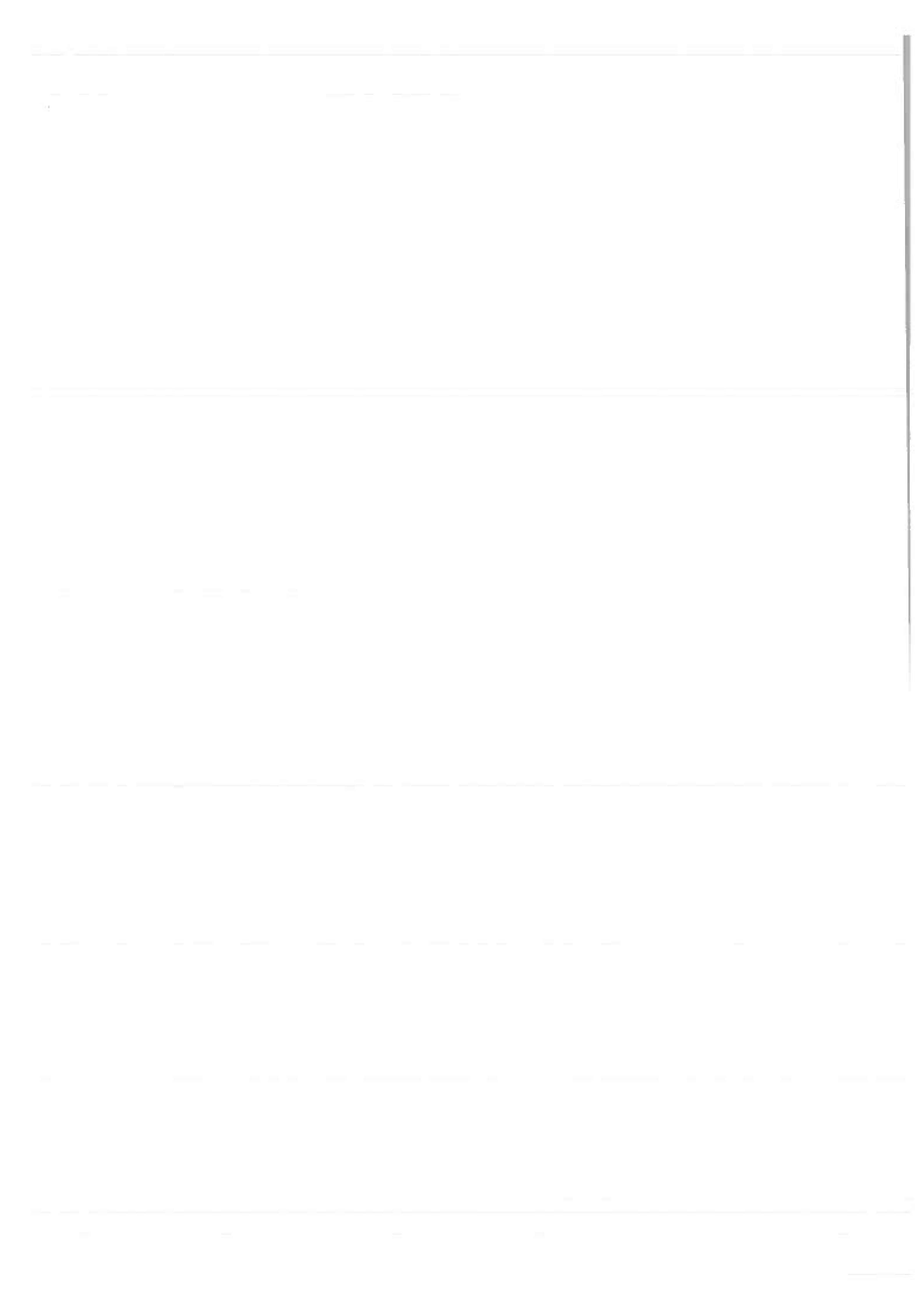
أ.د محمد نصار

أ.د محمود مسعود

أ.د مختار عطا الله

أ.د مرفت بالى

أ.د منى أحمد أبو زيد



مدخل عام

مفهوم الفلسفة وتطور الفكر الفلسفى الإسلامى

الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق

١ -الفلسفة ظاهرة إنسانية:

على الرغم من أن هناك كثيرين يرفضون الفلسفة ويعتقدون أن الاشتغال بها مضيعة للوقت بزعم أنها لا تؤدى إلى نتائج عملية فإننا جميعًا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[١].

فالتفكير الفلسفى ليس -كما يتصور البعض -احتكارًا للفلاسفة أو المشتغلين بالفلسفة. فالإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والتفلسف ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل.

" فالحيوان يرى ويسمع، بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية، أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكوِّن له فيها رأيًا ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره، وهذا طريق فهم الشىء فهمًا واضحًا . فإن فعل ذلك قلنا إنه يتفلسف[٢] ". وعلى ذلك فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف، أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور .

وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى العديد من الأسئلة المصيرية التى تلح على عقل الإنسان للإجابة عنها مثل : من نحن ؟ وإلى أين نذهب ؟ وما أحسن السبل للوصول إلى هذا المصير ؟.

إن الفلسفة إذن ليست بالشىء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل . إنها ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، ولن تزول هذه الظاهرة

من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود . ولن نستطيع –حتى إذا أردنا – أن نكف العقل عن البحث فى المسائل الفلسفية الكبرى (٣) لأننا لو فعلنا ذلك نكون كمن يكيف الأشياء ضد طبيعتها ، وكمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركة والنشاط.

والذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو فى حقيقة الأمر متفلسف ، لأنه لا ينطلق من فراغ، وإنما يحاول أن يجد لنفسه أرضًا صُلبة يقف عليها ويطلق منها سهامه إلى الفلسفة، أى أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد فى أن تكون منطقية ومتينة ومستندة إلى أسس قوية، وهذا يعنى فى النهاية أنه يتفلسف.

وقديمًا قال الفيلسوف أرسطو : "إن الذى يرفض الفلسفة يتحتم عليه أن يتفلسف"، والسؤال المطروح –كما يقول كارل ياسبرز – هو فقط ما إذا كنا على وعى بالفلسفة أم لا ، وما إذا كانت فلسفة جيدة أو رديئة، مبهمة أو واضحة. والذى يرفض الفلسفة يمارس هو نفسه الفلسفة دون أن يكون على وعى بذلك(٤).

وقد قطع الفكر الفلسفى مراحل عديدة إلى أن وصل إلينا على النحو الذى نجده الآن فى مختلف البقاع . ولم يكن التفكير الفلسفى فى يوم من الأيام وقفًا على أمة دون أمة . وإنما كان وسيظل حقًا من حقوق الإنسان لا شأن له بخطوط الطول أو العرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون (٥).

٢ –التطور التاريخى للفلسفة:

وإذا كان تاريخ الفلسفة يشير إلى أن البداية الحقيقية للفلسفة لم تبدأ إلا فى القرن السادس قبل الميلاد بدءًا من طاليس فإن ذلك لا يعنى أن التفكير الفلسفى كان وقفًا على اليونان.

فقد تفلسفت الشعوب الشرقية القديمة قبل اليونان، غير أن هؤلاء كان لهم الفضل فى محاولة تحرير الفكر الفلسفى من الأساطير والديانات الشعبية السائدة، ومحاولة تنظيمه على أسس عقلية، فى حين كان الفكر عند الشعوب الشرقية القديمة مع ما فيه من نظرات فلسفية لها وزنها، مختلطًا بالأساطير والديانات الشعبية وملبيًا لحاجات عملية.

وليس هناك من شك فى آن اليونان قد تعرفوا على ما كان للشعوب الشرقية القديمة من حكمة وديانات وأخلاق، وأنهم قد استفادوا من التراث الذى خلفته هذه الشعوب. ويؤيد ذلك رحلات كل من طاليس وأفلاطون إلى مصر، وما يروى من رحلات فيثا غورس إلى مصر وسوريا وبابل" فالمفكرون الشرقيون -من مصر وفارس والهند والصين وفلسطين- هم الذين فجروا الينابيع التى هبط منها الوحى على الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم"[٦].

وقد كان للعرب قبل الإسلام حظ من التفكير الفلسفى الفطرى، وإن كانوا بطبيعة الحال لم يعرفوا الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى . فقد كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من شعر ونثر ، ولكنها كانت – كما يقول الشهرستانى – من خطرات الفكر وفلتات الطبع[٧].

لقد نظروا فى الطبيعة، واعتقدوا فى ضرورة وجود خالق لهذا الكون، واهتموا بأدب النفس، واشتملت أحكامهم على لمحات فلسفية، وكانت لهم ملاحظات دقيقة ولكن ماخلفوه لنا من تراث فلسفى لا يتعدى طور الفطرة . فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشرًا لديهم من آراء وأقاصيص[٨].

وعندما جاء الإسلام بعث فيهم حياة جديدة، ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة، فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقًا إلى أقصى الأندلس غربيًا، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمرًا فى التاريخ.

وفى هذا المناخ ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية، فنقلوا فلسفة اليونان وتفلسفوا، وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم.

وعلى الرغم من تأثرهم فى كثير من الجوانب بفلسفة اليونان فإن العناصر التى أخذوها من هذه الفلسفة قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعًا جديدًا. ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم.

أما مزاعم بعض المستشرقين عن قصور العقلية العربية، وعدم قدرتها على الابتكار فى ميدان الفلسفة فليست إلا دعاوى غير علمية لا تقوم على أساس ولا تستند إلى منطق سليم(٩).

٣ -دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى الإسلامى:

ويمكن القول بأن حجر الأساس فى البناء الفلسفى الإسلامى الجديد يتمثل فى نظرة الإسلام إلى الإنسان. فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله فى الأرض. وحتى يكون جديرًا بهذه الخلافة كرمه الله ومنحه العقل الذى يعد أجل نعمة أنعم الله بها على الإنسان، وسخر له هذا الكون بسمائه وأرضه وما بينهما ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية، وحثه على التفكير فى آيات الله فى الكون وفى الإنسان كما جاء فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون** ﴾ (سورة الجاثية:١٣).

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الإلهى، الذى سما به فوق كل الكائنات، إلا بالعقل الذى اختصه الله به وميزه على سائر المخلوقات. ومن هنا نجد أن الإشارة إلى العقل فى القرآن الكريم لا تأتى إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه.

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته، وخصائصه، فهو يخاطب العقل الذى يعصم الضمير، ويدرك الحقائق، ويميز بين الأمور، ويوازن بين الأضداد، ويتأمل ،ويعتبر، ويتعظ، ويتدبر، ويحسن التدبر والروية(١٠).

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التى أرادها الله كان اهتمام الإسلام شديدًا بإزالة العوائق التى تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته. ولهذا رفض الإسلام التبعية الفكرية والتقليد الأعمى، وقضى على الدجل والشعوذة والاعتقاد فى الخرافات والأوهام، وركز على المسئولية الفردية التى تتضمن الحرية، لأن المسئولية لا تقوم إلا على أساس من حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه فى الأمن على نفسه وعقله وماله. ومن أجل ذلك جعل الإسلام حماية العقل من بين المقاصد الضرورية الإسلامية التى قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا.

وهذه المقاصد الضرورية – كما هو معروف – هى حفظ النفس، والعقل، والدين، والنسل، والمال[11].

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقى الذى يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعى ويفهم . وبهذا أطلق الإسلام – كما يقول الشيخ محمد عبده – سلطان العقل من كل ما كان يقيده، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده . وبهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما : استقلال الإرادة، واستقلال الرأى، والفكر[12].

وقد كان لهذا الموقف الأساسى للإسلام من العقل أثره العظيم فى صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية .

ويتضح لنا مما سبق كيف أن الإسلام قد أحدث تحولاً شاملاً فى العقلية العربية من ناحية وعقلية الشعوب التى تحولت إلى الإسلام من ناحية أخرى . وأصبح السبيل ممهدًا للنبوغ فى المجال الفلسفى وغيره من المجالات.

وهذا يفسر لنا ظهور العبقريات الفلسفية الإسلامية من الكندى حتى ابن رشد مرورًا بفلاسفة عظام من أمثال الفارابى ،وابن سينا ، والغزالى ،وابن باجه، وابن طفيل، وكثيرين غيرهم.

٤ -جوانب منسية فى الفلسفة الإسلامية:

والمجال لا يتسع فى هذا التقديم بطبيعة الحال إلى الدخول فى تفاصيل حول معالجة الفلاسفة المسلمين للقضايا الفلسفية. ولكننا نود هنا أن نشير فقط إلى نموذجين مهمين من فلاسفة الإسلام اشتهر كل منهما بخاصية مميزة قد تكون خافية على الكثيرين . هذان النموذجان هما الغزالى فى المشرق العربى،وابن رشد فى المغرب العربى.

فالملاحظ أن معظم الدراسات التى اهتمت بالغزالى قد ركزت اهتمامها إما على الجانب الصوفى أو على هجومه على الفلاسفة فى كتابه "تهافت الفلاسفة"، كما ركز الباحثون فى فلسفة ابن رشد على إبراز الجانب العقلى وإهمال الجانب الدينى فى فلسفته – ونريد هنا أن نبرز جانبًا منسيًا لدى الغزالى وهو أنه صاحب الفلسفة

النقدية فى الفلسفة الإسلامية، كما نبرز جانبًا منسيًا آخر لدى ابن رشد وهو الجانب الدينى الذى لا يتعارض بحال مع اتجاهاته العقلية.

أولاً: التيار النقدى فى الفلسفة الإسلامية:

يذهب "أوبرمان"، وهو أحد الباحثين النمساويين الذين توفروا على دراسة فكر أبى حامد الغزالى، إلى القول بأن الغزالى يعد "كانت الفلسفة الإسلامية"، وذلك فى دراسته المستفيضة عن الغزالى التى نشرت عام ١٩٢١م تحت عنوان: "الذاتية الفلسفية والدينية للغزالى". ويقصد أوبرمان بذلك أنه إذا كان الفيلسوف الألمانى الشهير كانت "Kant" هو مؤسس التيار النقدى فى الفلسفة الأوروبية فى العصر الحديث فإن الغزالى هو مؤسس التيار النقدى فى الفلسفة الإسلامية[١٣].

ولقد كان الغزالى، الذى توفى أوائل العقد الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى، صاحب عقلية متوقدة، ومتمردة فكريًا على كل التيارات الفكرية التى كانت سائدة آنذاك. وقد اتخذ فى نقده لها جميعًا منهجًا مغايرًا لمناهج عصره، وهو الشك المنهجى، وهو ذات المنهج الذى اتخذه أيضًا أبو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد الغزالى بأكثر من خمسة قرون. والفرق بين الفيلسوفين فى هذا الصدد هو أن الغزالى قد عرض هذا المنهج فى صفحات قليلة فى كتابه "المنقذ من الضلال" فى حين أن ديكارت قد أفرد لذلك كتابه المعروف "التأملات فى الفلسفة الأولى". وقد فصلنا القول فى هذا الموضوع فى دراسة لنا منشورة بالألمانية والعربية.

وقد احتفى باحثون غربيون كثيرون بفكر الغزالى ودرسوه من جوانب عديدة وقدروه حق قدره بوصفه مفكرًا على درجة عالية من الفكر الدينى والفلسفى على السواء. ولكن الباحثين العرب كان لهم رأى آخر. فالغالبية من هؤلاء الباحثين أخرجوا الغزالى من دائرة الفلاسفة وحملوه مسئولية انهيار الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى، واتهموه بأنه كان السبب فى التراجع الحضارى الذى شهدته الأمة الإسلامية ولا تزال تعيشه حتى اليوم.

وحقيقة الأمر أن هذه نظرة سطحية تعتمد على قراءات غير صحيحة لأفكار الغزالى. ولكن شائعة انهيار الحضارة الإسلامية بسبب فكر الغزالى انتشرت فى

أوساط الباحثين العرب وانتقلت من جيل إلى آخر دون فحص أو تمحيص وأصبحت تتردد فى كتابات الكثيرين على أنها من المسلمات.

إن من المعروف أن الغزالى قد ألف كتابًا بعنوان "تهافت الفلاسفة" تناول فيه بالنقد أفكار الفلاسفة السابقين عليه وبخاصة الفارابى وابن سينا. والنقد الفلسفى أمر مطلوب، ولا توجد مسلمات أو "تابوهات" فى الفكر الفلسفى لايجوز الاقتراب منها. فالفكر الفلسفى فكر متطور وليس فكرًا جامدًا . والبناء الفلسفى بناء تشترك فيه الأجيال جيلاً بعد جيل . والكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه ولن تكون حكرًا على جيل من الأجيال أو أمة من الأمم.

ولم يكن الغزالى بدعًا فى نقده لفلسفة السابقين عليه . فتاريخ الفلسفة يبين لنا أن كثيرين من أقطاب الفلسفة كانوا ناقدين لفلسفات الفلاسفة السابقين عليهم. ومن بين أمثلة كثيرة نخص بالذكر أبو الفلسفة الحديثة "ديكارت"، وأعظم فلاسفة العصر الحديث فى أوروبا الفيلسوف الألمانى "كانت". وقد فتح هذا النقد الباب أمام ثراء فلسفى ومناقشات مثمرة كان لها أثرها البالغ فى تحريك الفكر الفلسفى وتطويره فى أوروبا.

وكان يمكن أن يكون الحال كذلك فى الفكر الفلسفى الإسلامى، وقد حدث بالفعل أن جاء ابن رشد -الذى ولد بعد وفاة الغزالى بخمسة عشر عامًا- وألف كتابًا ينقض فيه آراء الغزالى فى كتاب له بعنوان "تهافت التهافت". وبذلك انفتح الباب أمام مناقشات فلسفية جادة وإن اتسمت أحيانًا بالحدة. وإذا كانت هذه المناقشات قد توقفت ولم يُكتب لها الاستمرار كما حدث فى الفكر الغربى، فهل يمكن تحميل الغزالى مسئولية هذا التوقف، ومسئولية انهيار الحضارة الإسلامية؟ أليس ذلك يُعد تبسيطًا غير علمى لمشكلة حضارية معقدة لها أسباب عديدة؟

لقد رفض الغزالى التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل مؤكدًا دوره فى كل شئون الفكر بما فى ذلك الفكر الدينى، وذهب إلى القول بأن النصوص الدينية إذا تعارضت مع العقل فإنه يتحتم تأويلها حتى تتفق مع العقل. وفى ذلك يقول: "فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو أن مادل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا

ضرورة أن المراد غير ذلك"(١٤).

وفى رفضه للتقليد وتعويله على العقل يقول: "فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء، ثم انظر ببصرك، فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس. فمن عوَّل على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا(١٥)".

وقد عاب الغزالى على فريق من المتصوفة رفضهم للعقل والمعقول، مبينًا لهم أن الدين لا يُعرف إلا عن طريق العقل، وأن رفضهم للعقل يوقعهم فى التناقض. فالعقل عند الغزالى: " أنموذج من نور الله"، كما يصفه فى موضع آخر بأنه: "الفطرة الغريزية والنور الأصلى الذى به يُدرك الإنسان حقائق الأشياء(١٦)".

والغزالى فى تصوفه لم يتخل أبدًا عن التأكيد على دور العقل الذى أعطى له الحق فى الحكم على التجارب الصوفية رافضًا منها ما يتعارض مع مقررات العقل. وفى تقديره للعقل ومبادئه نراه يهتم اهتمامًا فائقًا بالمنطق بوصفه علم المبادىء العقلية. وقد ألف فيه عدة مؤلفات منها: معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم، بالإضافة إلى المقدمة المستفيضة التى كتبها فى بداية كتابه "المستصفى من علم الأصول" مؤكدًا أن المنطق يُعد مقدمة ضرورية لكل العلوم.

ولنتأمل ما يقوله الغزالى فى نهاية كتابه "ميزان العمل" – وهو كتاب فى التصوف والأخلاق – حيث يقول: "وإذا لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب (أى للبحث) فناهيك به نفعًا، فالشكوك هى الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال(١٧) ".

ومن بين الموضوعات التى تناولها الغزالى بالنقد موضوع العلاقة السببية التى ردها إلى مجرد اقتران زمنى معتبرًا استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه. وقد شرح الغزالى وجهة نظره بالتفصيل فى كتاب "تهافت الفلاسفة". وفى نقد ابن رشد للغزالى فى هذا

الصدد اتهمه بأنه بذلك قد هدم العلم . وليس هناك بأس من أن ينقد ابن رشد الغزالى ويعارضه، ويتبنى وجهة نظر مضادة، فهذا أمر ليس غريبًا على الفلسفة والفلاسفة. ولكن الأمر الغريب أن يتخذ بعض الباحثين العرب من هذا النقد الرشدى ذريعة لاتهام الغزالى بالعداء للعلم وتحميله مسئولية تخلف المسلمين علميًا حتى اليوم[١٨].

وفى المقابل يقول العالم الفرنسى رينان: "إن هيوم (وهو فيلسوف إنجليزى توفى عام ١٧٧٦م) لم يقل فى نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالى[١٩]" ومع ذلك لم يتهم أحد هيوم بمثل ما اتُهم به الغزالى، بل إن الفيلسوف العظيم "كانت" قال عن نقد هيوم لمبدأ السببية: "إنه كان السبب فى إيقاظه من سباته الاعتقادى". ومن بين الذين أنصفوا الغزالى فى الحكم على رأيه فى السببية المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد فى كتابه عن ابن رشد حيث يقول: إن رأى الغزالى فى السببية هو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها "وليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم[٢٠]".

إن من الظلم البين أن نحمِّل مفكرًا واحدًا مسئولية انهيار حضارة بأكملها إلا إذا كانت هذه الحضارة مثل بيت العنكبوت إذا هبت عليه عاصفة هدمته وجعلته نهبًا للرياح . والحضارة الإسلامية لم تكن كذلك أبدًا. ويحسب للغزالى أنه أول من اتخذ الشك المنهجى طريقًا للتوصل إلى الحقائق، وأن هذا المنهج هو ذات المنهج الذى استحق به ديكارت لقب أبى الفلسفة الحديثة، كما يُحسب للغزالى أنه مؤسس التيارالنقدى فى الفلسفة الإسلامية بصرف النظرعن اتفاقنا أو اختلافنا معه فى الرأى.

وأعتقد أنه قد آن الأوان لأن نُعيد النظر فى حكمنا على هذا الفيلسوف اعتمادًا على إنتاجه الغزير وليس على كتاب "تهافت الفلاسفة" فقط. ومن ناحية أخرى فإن علينا أن ننظر إلى الجوانب الإيجابية فى أفكار فلاسفتنا ومفكرينا ونعرضها لأجيالنا الجديدة لتستفيد منها وتفيد بها الحياة، بدلاً من أن نُهيل عليهم التراب منكرين ما قدموه من عطاء فكرى لا يزال جديرًا بالحياة والتأثير الإيجابى فى مسار الفكر الفلسفى الإسلامى لتجديد حيويته واستعادة نضارته من أجل خير الأمة وتقدمها وازدهارها.

ثانيًا: التنوير فى فكر ابن رشد:

عندما نتحدث عن التنوير فى فكر ابن رشد فإننا لا نتحدث عن قضية تراثية متخفية لم يعد لها مكان فى دنيا الواقع فى عالمنا الإسلامى. فالحقيقة التى لا مراء فيها أن التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا الإسلامية فى العصر الحاضر يُعد ضرورة لا غنى عنها فى مسيرتها الحضارية.

ويُعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم. وقد كان لأفكاره فى ضرورة التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق وفى الغرب ولا تزال حتى الآن. وكان لأفكار ابن رشد مؤيدون ومعارضون، وهذا شأن الأفكار العظيمة.

ولكن ابن رشد – شأنه فى ذلك شأن عظماء الفكر فى التاريخ الإنسانى – قد أُسئ فهمه أيضًا وحُمِلت أفكاره فى أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء. ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف على الوجه الحقيقى لهذا الفيلسوف العظيم بعيدًا عن التأثر بأيديولوجيات معينة، وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة، إنصافًا لابن رشد وللتنوير الذى أراده. وهذا يدعونا لأن نكشف عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه واستندوا إلى فكره دعمًا للتنوير ودعوة إليه .

فابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى إشبيلية ثم فى قرطبة. فبماذا كان يحكم ؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية.

وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك. ويُعد هذا الكتاب من أهم الكُتب المعتبرة فى الفقه الإسلامى.

وعلى الرغم من أن ابن رشد الفيلسوف كان يطالب بتحكيم العقل فإن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظريًا، بل على المستوى العملى والتطبيق الواقعى أيضًا . ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار

إليه مؤصلاً لها على أسس إسلامية، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى لو وصل الأمر إلى الإجماع فى مسألة من المسائل . وفى ذلك يقول: "وليس الإجماع أصلًا مستقلًا بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية)، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى ﷺ إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة[٢١]".

وهنا يطرح السؤال الآتى نفسه: ماذا يعنى ذلك كله ؟ هل كان ابن رشد -على الرغم من ذلك -علمانيًا يقول بحقيقة مزدوجة، كما ادعت الرشدية اللاتينية؟

أم أنه كان مصابًا بانفصام فى الشخصية: مرة له وجه دينى، وأخرى له وجه فلسفى؟ أم أن ابن رشد كان متسقًا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات وصلت إلى حد اتهامه بالإلحاد، كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهمًا أحاديًا لفكر ابن رشد؟

إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبًا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناءً على افتراضات أو أحكام مسبقة.

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالى هجومًا عنيفًا فى كتابه "تهافت التهافت" مدافعًا عن العقل الإنسانى ومؤكدًا لدوره المعرفى ورافضًا لكل إنقاص من دور العقل، هو نفسه الذى يقول فى كتابه فصل المقال: "فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[٢٢].

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف . فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة. فإن بدا أن هناك نصًا دينيًا يُفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهرى. وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالى نفسه[٢٣].

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية . وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ولم يشأ أن

ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى في فكره متزنة ترتفع فيها كل المتناقضات.

فالحكمة – كما يقول: – "صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٢٤].

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع -بنص كلمات ابن رشد -إلى أصحاب "**الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة**" أو ترجع إلى "**لأصدقاء الجهال**" كما يؤكد ابن رشد فى "**فصل المقال**".

إن نصوص ابن رشد فى العديد من مواضع مختلفة من مؤلفاته واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها، وهى تدلنا على نتيجة بالغة الأهمية تتمثل فى أن تنوير ابن رشد له جناحان: فلسفى ودينى. وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يُفهم فهمًا أحاديًا. فالتنوير العقلى مطلوب، والتنوير الدينى مطلوب أيضًا فى الوقت نفسه[٢٥].

أ.د / محمود حمدى زقزوق

الهوامش :

(١) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص١٢ دار المعارف ١٩٩٤م (البراجماتزم ليعقوب فام ص٤٠ -١٩٣٦م).

(٢) مبادئ الفلسفة لرابوبرت وترجمة أحمد أمين ص١ -٢ . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥م

(٣) Kant : Kritik der Reinen vernunft ,P. 5.Hamburg1962

(٤) Karl Jaspers : Einfuehrung in die Pilosophie , p. 13 Muenchen 1963

(٥) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ص٢٧ مكتبة مصر ١٩٧١م.

(٦) أعلام الفلاسفة : تأليف هنرى توماس وترجمة مترى أمين (مقدمة المؤلف) دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤م.

(٧) الملل والنحل للشهرستانى ٦٠/٢ -دار المعرفة بيروت ١٩٨٢م .

(٨) عبده الشمالى : دروس فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص٤، ٥ بيروت ١٩٥٦م .

(٩) انظر كتابنا : مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص١٩، ٢٠، ٣٠ وما بعدها - دار الفكر العربى ٢٠٠٣م القاهرة.

(١٠) انظر : التفكير فريضة إسلامية للأستاذ عباس محمود العقاد ص - ٢٠ - دار الكتاب العربى بيروت ١٩٦٩م.

(١١) انظر كتابنا : مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد ص٣٩ وما بعدها ٢٠٠٩م.

(١٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص١٣٢ (دار إحياء العلوم – بيروت ١٩٧٩م).

(١٣) Oberman,J,Der pilosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis.p.41,Wien 1921

(١٤) فضائح الباطنية للغزالى ص٥٣ -القاهرة ١٩٦٤م .

(١٥) معراج السالكين للغزالى ص١١١ – دار الكتب العلمية بيروت (بدون تاريخ).

(١٦) راجع : إحياء علوم الدين للغزالى ٩٤/١ (القاهرة ١٩٣٩)، ومشكاة الأنوار ص٤٤. (القاهرة ١٩٦٤)، الإحياء ٣ / ٣٩٨.

(١٧) ميزان العمل ص٤٠٩ -القاهرة ١٩٦٤م .

(١٨) راجع على سبيل المثال: د . أحمد فؤاد الأهوانى : فى عالم الفلسفة ص١١٩(القاهرة ١٩٤٨)

(١٩) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١١٢ ترجمة عادل زعيتر - القاهرة ١٩٥٩م.

(٢٠) راجع أيضًا فلسفة الغزالى للعقاد ص٩. من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠م.

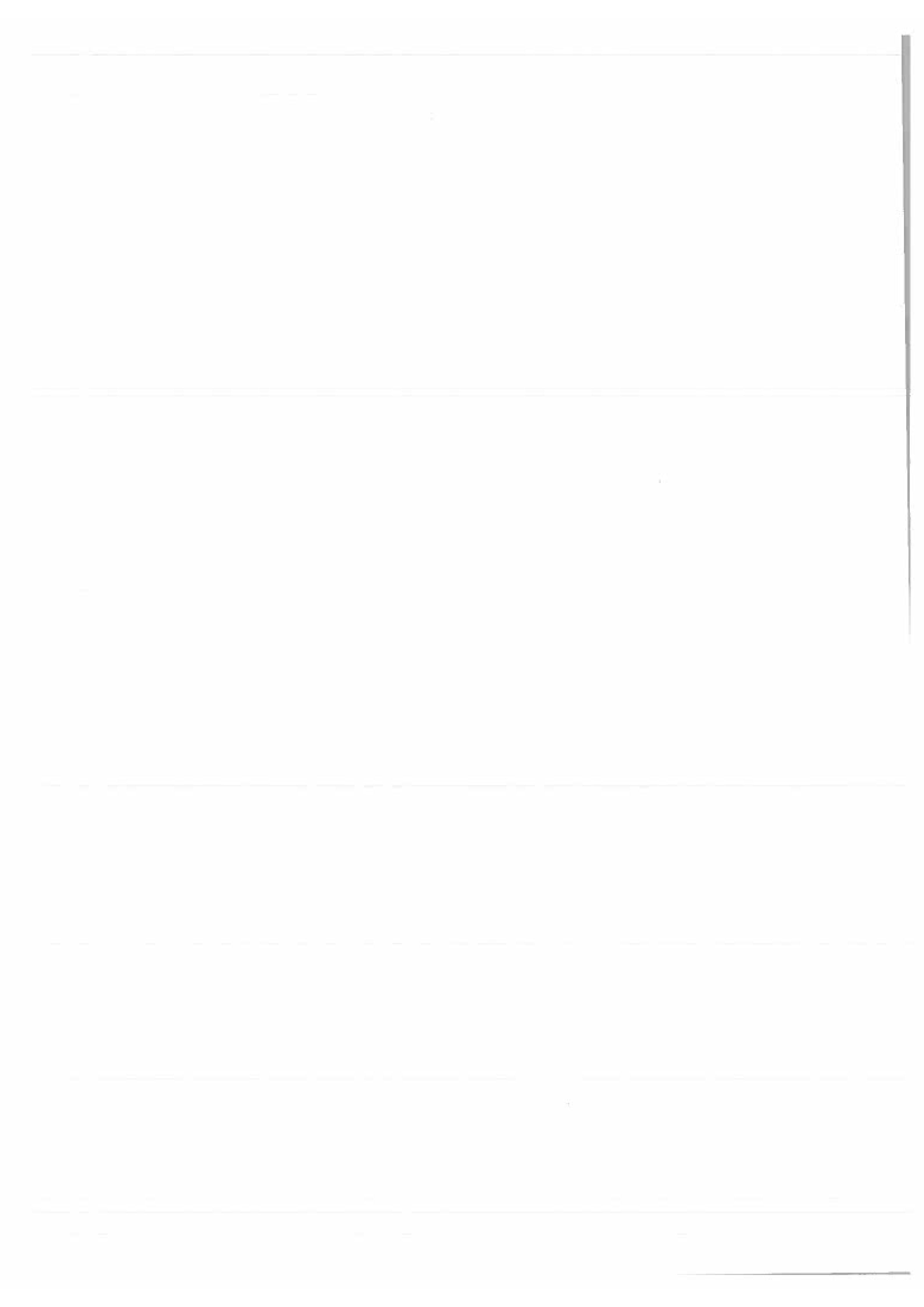
(٢١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد ٥/١ -دار المنار.

(٢٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد (ضمن كتاب : فلسفة ابن رشد) ص١٩ بيروت ١٩٨٢ م .

(٢٣) فضائح الباطنية للغزالى ص٥٣ القاهرة ١٩٦٤م حيث يقول : " فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك "

(٢٤) فصل المقال ص٣٨.

(٢٥) راجع كتابنا : مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص١٣٠ -١٤٢.



الأبـــد

تعدد معنى الأبد فى اللغة العربية، كما جاء فى لسان العرب، ما بين الدهر والتخليد، وبين الزمن فى الماضى الأزلى، وفى المستقبل غير المنقطع، أو ما بين معانٍ أخرى كالاستقرار، والثبات، والفراغ والوحشة والغرابة، والدائم والقديم، والأزلى، ولهذا سوف نسرد كثيرًا من تلك المعانى اللغوية لنستبين بعدها المعنى الاصطلاحى لمفهوم الأبد.

فالأَبَدُ عند اللغويين هو الدهر، والجمع آباد وأبود وأَبَدٌ أبيد، كقولهم دهرٌ دَهير، ولا أفعل ذلك أبد الأبيد وأبَد الآباد وأبَدَ الدَّهر وأبدَ الأَبَديَّة وأَبدَ الآبدين. وجمع الأبد بالواو والنون على التشنيع والتعظيم، كما قالوا أرضون، وقولهم: لا أفعله أبدَ الآبدين، كما تقول دهرَ الداهرين، وعَوضَ العائضين. وقالوا فى المثل طال الأبد على لبَد يضرب ذلك لكل ما قَدُمَ.

والأَبَدُ الدائم والتأبيد التخليد، وأبَدَ بالمكان يأبد بالكسر أُبودًا، أقام به، ولم يَبْرَحْهُ. والتأبُدُ التوحش، وآبد الرجل بالكسر توحش، فهو آبد، والأوابد والأبَّدُ الوحشُ الذكَر آبد والأنثى آبدة، وقيل سميت بذلك لبقائها على الأبد. والأبود كالأوابد، قال ساعدة بن جؤَية:

أرى الدهر لا يبقى على حدثانه
أبودٌ بأطراف المثاعِدِ جَلعَدِ

الأوابد جمع آبدة، وهى التى قد توحشت ونفرَت من الإنس، ومنه قيل للدار إذا خلا منها أهلها وخلفتهم الوحش بها قد تأبدت، وتأبد المنزل أى أقفرَّ وألفته الوحوش. والآبدة الداهية تبقى على الأبد، والآبدة الكلمة أو الفعلة الغريبة، وجاء فلان بآبدة أى بداهية يبقى ذكرها على الأَبَدِ، ويقال للشوارد من القوافى أوابد، قال الفرزدق:

لن تُدْركوا كَرَمى بلُؤْمِ أبيكم
وأوابدى بتنحُّل الأشعار

ويقال للكلمة الوحشية، آبدة وجمعها الأوابد، ويقال للطير المقيمة بأرض شتاءَها وصيفها أوابد من أبَدَ بالمكان يأبدُ فهو آبد. ويقال وقف فلان أرضه مؤبَّدًا إذا جعلها حبيسًا لا تُباع ولا تُورّث، وقال عبيد بن عمير الدنيا أمَد والآخرة أبَد[1].

وقد تعددت معانى الأبد كذلك فى الشعر العربى، لتعنى الماضى السحيق، كما تعنى المستقبل المديد: ففى شعر العصر الإسلامى، جاءت بمعنى القِدم عندما يقول الطرماح فى قصيدته التى مطلعها: أخبرتُ ضبَّةَ تهجونى لأهجوها:

ولا قريش وحق فى الكتاب لها

وأنَّ طاعتهُمْ تهدى إلى الرَّشَدِ

دنًا تميمًا كما كانتْ أوائلُنا

دانتْ أوائلهُمْ فى سالِفَ الأبَدِ

أما فى العصر العباسى فجات بمعنى عدم الانقطاع فى المستقبل، كما قال بشار بن برد فى قصيدته التى مطلعها:

فو الله ما أدرى وكل مصيبةٌ

ألْقَيْتُ بينى وبين الحُزن معرفةً

لا تنقضى أبدًا أو ينقضى الأبد

وكذلك تكرر هذا المعنى فى قصيدة أسامة بن منقذ فى العصر العباسى أيضًا، والتى مطلعها:

أنيسىَ فى ليلِ القطيعة مُشبهى

وصاحب لا تمل الدهر صحبته

يشْقى لِنفعى، ويسْعى سعىَ مُجْتَهد

لم ألقه مذ تصاحبنا فحين بدا

لنَاظرىَّ افترقنَا فُرقةَ الأبد

أما فى القرآن الكريم فهناك آيات كثيرة جاءت فيها كلمة الأبد، ومعظمها دار مع الزمن الماضى، قال تعالى: ﴿ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ﴾ (آل عمران:٣٠) والأمد والأبد يتقاربان، لكن الأبد عبارة عن مدة الزمان التى ليس لها حد محدود، ولا يتقيد، لا يقال: أبدا كذا. وقال تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ (النساء:١٢٢) والأبد هو عبارة عن مدة الزمان الممتد، الذى لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان، وذلك أنه يقال: زمان كذا، ولا يقال: أبدا كذا.

وذكر الله تعالى فى أكثر آيات الوعد ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام، للزم التكرار وهو خلاف الأصل، فعلمنا أن الخلود عبارة عن طول المكث لا عن

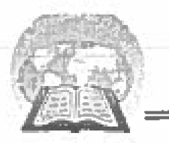
الدوام. وأما فى آيات الوعيد فإن الله تعالى يذكر الخلود، ولم يذكر التأبيد إلا فى حق الكفار، وذلك يدل على أن عقاب الفساق منقطع[٢]. ويجوز عند الإمام الرازى -خاصة- أن يراد بالأبد الوقت الذى لا حد له؛ أى هو الأبد الدائم الذى لا ينقطع له أمد، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، لأنه آخر الأوقات المحدودة وما بعده فلا حد له[٣].

وقيل أن الأبد هو الخلد وهو يعنى الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم، واحتجوا فيه بالآية والعرف. أما الآية فقوله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾، ولو كان التأبيد داخلاً فى مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارًا. وأما العرف فيقال: حبس فلان فلانًا حبسًا مخلدًا، ولأنه يكتب فى صكوك الأوقاف، وقف فلان وقفًا مخلدًا، فهذا هو الكلام فى أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا؟ وقال آخرون: العقل يدل على دوامه؛ لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه، فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة، لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعًا فى القلب، وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة[٤].

ورد كذلك مصطلح الأبد فى الحديث النبوى؛ بمعنى استمرار الزمن لكن فى المستقبل، فعن عبادة بن الصامت قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، فَقَالَ: اكْتُبْ. فَقَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبِ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الأَبَدِ»[٥].

وفى صحيح مسلم حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِى بَكْرٍ وَكَانَ خَالَ وَلَدِ عَطَاءٍ قَالَ: أَرْسَلَتْنِى أَسْمَاءُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ، فَقَالَتْ: بَلَغَنِى أَنَّكَ تُحَرِّمُ أَشْيَاءَ ثَلاَثَةً؟ الْعَلَمَ فِى الثَّوْبِ، وَمِيثَرَةَ الأُرْجُوَانِ، وَصَوْمَ رَجَبٍ كُلِّهِ. فَقَالَ لِى عَبْدُ اللَّهِ: أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ رَجَبٍ فَكَيْفَ بِمَنْ يَصُومُ الأَبَدَ[٦].

ومن هنا فمصطلح الأبد هو الاستمرار الدائم، وهو مدلول



وضعى[٧]، حيث تواضع الناس على معنى الاستمرار، وجعلوا له مصطلح الأبد؛ لأنه لا سبيل لهم لمعرفة بدايات الأشياء، كما لا سبيل لهم لمعرفة نهاياتها، فسموا ما لا يُعرف من ذلك بالأبد؛ أى اللامتناه، كما ذكر الرازى فى المحصول[٨] ما يؤيد رأينا هذا.

والفلاسفة يفرقون بين الأبد الزمانى والأبد اللازمانى، فالأبد الزمانى عندهم هو المدة التى ليس لها حد محدود فى الماضى أو المستقبل، أى الزمن الذى ليس له ابتداء أو انتهاء؛ وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله تعالى؛ لأن الله تعالى كان وسيكون دائمًا. أما العالم الحادث الفانى فليس أبديًا؛ لأنه لم يكن ولن يكون دائمًا.

أما الأبد اللازمانى، فهو المطلق أو الشىء الذى لا نهاية له، وهو مقابل للزمان[٩].

فالأبد على ما تقدم صفة لله تعالى؛ لأنه جَلَّ فى عُلاه متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد، لأن من وجوده استمدت الموجودات وجودها، فهو سابق عليها بالزمن، والزمن ما هو إلا مقياس الحركة، ومن قبل الزمن كان الله ولا شىء معه، أما مع الزمن فأضحى وجود الذات العلية مع ما أوجده، حتى لو تقدم عليها رتبة ومقامًا، فهو موجدها.

وقيل إن الأزل كالأبد، فكما أن الأبد هو الدوام فى المستقبل فالأزل هو الدوام فى الماضى، فكما أن الأبد لا يختص بوقتٍ دون وقت، فالأزل لا يختص بوقتٍ دون وقت، فالأزلى هو الذى لم يزل كائنًا، .والأبدى هو الذى لا يزال كائنًا. وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه الذى ليس له مبتدأ ولا منتهى، فقول القائل شرط قدرته انتفاء الأزل كقول نظيره شرط قدرته انتفاء الأبد[١٠]. ومعنى كون الشىء أزليًا: أنه ما زال موجودًا أو ليس لوجوده ابتداء، ومعنى كونه أبديًا أنه لا يزال موجودًا أو ليس لوجوده انتهاء. "قيل: عدم الأزل ليس شيئًا كان موجودًا فعدم ولا معدومًا فوجد، إذ معنى الأزل فى الماضى كمعنى الأبد فى المستقبل، فما ليس بأزلى فهو متجدد حادث"[١١].

هناك شبهة لمن يرى أن الأبد لا يعنى

الاستمرار، ويلحقه العدم وذلك جائز على الله تعالى أيضًا، حيث هو الأبد الدائم، ومن هنا يقولون: إن الحوادث المنقضية لا تكون أبدية، ولا تكون فيما لا يزال؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد، أو لا وجود لشيء منها في الأبد. فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيًا، بل لا يزال موجودًا، وإن كان الثانى: فجملة المنقضيات ملحقة بالعدم، وما كان ملحقًا بالعدم لم يكن أبديًا؛ لأن الأبدى هو ما لا يلحقه العدم، كما أن الأزلى ما لا يسبقه العدم. فأجاب ابن تيمية عن تلك الشبه بقوله: "الأبدى هو جنس الحوادث المنقضية لا واحد منها، والجنس لا يلحقه العدم، وإن لحق آحاده كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴾ (ص:٥٤) وقال تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ (الرعد:٣٥).

فالدائم: هو الجنس وكذلك الذى لا نفاد له، هو الجنس لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات[١٢].

أ.د محمود مسعود

الهوامش:

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة أبد، دار المعارف القاهرة د.ت، ١/ ٥٠٤.

(٢) التفسير الكبير ٤١/١١.

(٣) المرجع السابق ٥٦/٢.

(٤) المرجع السابق ١٢١/٢.

(٥) رواه الترمذى وقال هذا حديث غريب إسنادًا.

(٦) صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة ١٦٤١/٣.

(٧) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، دار الفكر بيروت ١٩٤/٣.

(٨) الرازى المحصول تحقيق طه جابر العلوانى الرياض ط١ ١٤٠٠ هـ ٢٤٢/٦.

(٩) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، مادة بداهة ص٢٩- ٣٠.

(١٠) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، دار الكنوز الأدبية- الرياض، ١٣٩١ هـ تحقيق: د محمد رشاد سالم، ٣٣٦/١.

(١١) التعارض، ٤١١/١.

(١٢) التعارض،٤٥١/١.

الإبداع

لغة: "البدع" أو "الإبداع" أو الابتداع هو اسم مأخوذ من الفعل "بدع" أو "ابتدع" أو "أبدع" بمعنى أنشأ وبدأ، واستنبط وأحدث واخترع.

و"البديع" و"البدع" الشيء الذى يكون أولاً، والبديع المحدث العجيب، وتأتى بمعنى المفعول، وبمعنى الفاعل، وهى اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته. فالإبداع هو الاختراع على غير مثال سابق، والله -سبحانه- هو "البديع" لأنه أبدع الأشياء وأحدثها وبدأها وخلقها واخترعها لا عن مثال سابق[1].

وقد ورد من اشتقاقات هذا المصطلح فى القرآن الكريم ثلاث صيغ هى "ابتدع" و"بدع" و"بديع"، وقد تكررت الصيغة الأخيرة مرتين؛ ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن لفظ "بديع" قد جاء متعلقًا بخلق السموات الأرض، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(البقرة:١١٧)، (الأنعام:١٠١).

هذا هو المعنى اللغوى للإبداع، أما معناه فى الاصطلاح الفلسفى: فهو "إظهار الشىء عن ليس"[2] و"تأسيس الشىء لا عن شىء ولا بواسطة شىء" و"أن يكون للشىء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، وله فى ذاته أن لا يكون موجودًا" و"إيجاد الشىء لا عن شىء موجود من قبل" و"أن يكون من الشىء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان"[3]، وهو بهذا المعنى الأخير أعلى رتبة من التكوين والإحداث.

ويعرف "الإبداع" -أيضًا- بأنه "إيجاد شىء غير مسبوق بالعدم"[4]، وهو بهذا يقابل الصنع، إذ هو إيجاد شىء مسبوق بالعدم. و"الإبداع" كذلك "إيجاد شىء غير

مسبوق بمادة ولا زمان[٥]"، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقًا بمادة، ويقابل الإحداث لكونه مسبوقًا بزمان.

والإبداع بهذا المعنى يساوى "الاختراع" إذ "الاختراع هو الإخراج من العدم إلى الوجود[٦]"، كما يعرف "الإبداع" أيضًا بأنه اختراع الشىء لا عن شىء دفعه[٧]، وهو هنا يؤدى المقصود بفعل الخلق "كن" المذكور فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (البقرة:١١٧).

ويقول الفارابى عن الإبداع: "إنه حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع"[٨].

وعلى هذا المعنى، فالإبداع إيجاد وإبقاء، وهذه هى نفسها فكرة "الإبداع الدائم" فى الفلسفة الحديثة، إذ هو الفعل الذى يبقى به الله سبحانه العالم، وهو عين الفعل الذى يخرجه به من العدم إلى الوجود. فالله - إذن- مبدع، ومبق، لأنه إذا قبض جوده بطلت الموجودات كلها دفعة واحدة، وهذا أيضًا يقابل التأليف لأن التأليف باق، وإن أمسك المؤلف تأليفه، أما الإبداع فهو إيجاد وإبقاء، وعلى هذا نستطيع تفسير قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ بأنه تعالى موجدها وحافظها وراعى بقائها.

ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن كلمة "بديع" قد جاءت مضافة إلى السموات والأرض، الأمر الذى يدل على أن "الإبداع" هو فعل الله البكر، وكلمته الأولى، وأنه إيجاد لأشياء من لا شىء، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إيجاد من العدم إلى الوجود، والإبداع إنما يظهر -حقيقة -فى خلق السموات والأرض.

من أجل هذا فرقوا بين "الإبداع" "والخلق"، فالإبداع إيجاد شىء من لا شىء، أما الخلق فهو إيجاد شىء من شىء، لذلك قال الله سبحانه: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ ولم يقل بديع الإنسان، بل قال خلق الإنسان، فالإبداع بهذا المعنى أعم من الخلق[٩].

وخلاصة الأمر أن كلمة "الإبداع" تدل على إيجاد شيء جديد مبتكر، أو هو إنشاء صنعة بلا احتذاء أو اقتداء، "وإذا استعمل فى الله تعالى فهو إيجاد الشىء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان، وليس ذلك إلا لله"[١٠].

ومن هنا فإن جوهر الإبداع إنما يتمثل فى نشاط الإنسان الذى يتصف بالابتكار والتجديد، وهو يمثل النشاط الذى يقف على العكس من الاتباع والتقليد[١١]، فالإنتاج الذى يتصف بالإبداع تتوافر فى صياغته النهائية صفات الجدة والابتكار والطرافة، وإن كانت عناصره الأولية موجودة من قبل. هذا الإبداع بهذا المعنى كان له أهميته القصوى فى الفكر الإسلامى فى مختلف عصوره، قديمًا وحديثًا.

فالإبداع إطلاق لطاقات الخلق والاجتهاد والابتكار، دون حجر على العقل، لدرجة أن المجتهد ينال أجرًا حتى لو كان مخطئًا فى اجتهاده، ولكن هذا مشروط بالالتزام بإطار أخلاقى وإنسانى لا يحكمه إلا الضمير الذى يدرك مسئوليته عن هذا الابتكار والإبداع والخلق بطريقة توجه طاقات الإبداع لدى الأفراد والجماعات توجيها بناءً، من أجل هذا نجد الرسول ﷺ يشجع على الابتكار فى الميادين المختلفة، ويبين للناس أن من يبتكر شيئًا خيرًا ينال ثوابه مدة دوام ذلك، وأن من يبتكر شيئًا ضارًا ينال إثم ما يبتكره مدة دوامه، فيقول صلى الله عليه وسلم: «من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شىء، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة (أى مفسدة للناس فى حياتهم) فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شىء» (صحيح مسلم، باب من سنّ سنة حسنة)

ومن هنا تزايد الشعور بالحاجة إلى اكتشاف المبدعين وإلى تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات عند المفكرين

المسلمين، حتى إننا نجد واحدًا مثل ابن عبد البر يقول في مختصر كتاب العلم: "ما أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل: ما ترك الأول للآخر شيئًا".

ومعنى هذا الكلام أنه ليس هناك ما هو أضر من الحرص على التلقين والتسميع لما سبق تعلمه من معلومات ومعارف وإغلاق باب الاجتهاد، والإيحاء باستحالة التجديد والإبداع أو الإضافة إلى ما سبق تعلمه وحفظه، وقد أدرك الساسة المسلمون هذه الحقيقة المهمة، فها هو عمر بن عبد العزيز يقول: يَجِدُّ للناس من الأقضية بقدر ما يَجِدُّ لهم من القضايا.

ولقد قدَّم الشيخ الرئيس ابن سينا دليلاً قويًا على الابتكار والإبداع، فقد فاق أهل زمانه في الطب وهو لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره، وأتى على جميع العلوم وهو في الثامنة عشرة من عمره، وبدأ حياة التأليف في مستهل العقد الثالث من عمره، وأخرج أعظم مؤلفاته في الطب، وهو كتاب "القانون"، وأعظم مؤلفاته في العلوم الفلسفية بشتى فروعها المنطقية والرياضية والطبيعية والإلهية، وهو كتاب "الشفاء" في العقد الخامس من عمره، وهنا كان الشيخ الرئيس قد بلغ قمة نضوجه العلمي، وحق له أن يركز مذهبه القديم الذي تابع فيه أرسطو في كتاب سماه "الإشارات والتنبيهات"، وأن يخرج على العالم بمذهبه الجديد الذي يتجلى فيه الفكر الشرقي حرًا طليقًا من ربقة التقليد للفكر اليوناني، فألف في ذلك كتاب "الحكمة المشرقية" وكتاب "الإنصاف".

فابن سينا وإن كان قد تأثر بأرسطو إلا أنه قد ابتكر وأضاف إلى آراء أستاذه اليوناني آراء عاشت في الماضي؛ وكان لها تأثيرها فيمن جاء بعده، ويتمثل ذلك في دراسته لموضوعات السماء والعالم والكون والفساد؛ حيث استند في بحثه لهذه الموضوعات إلى مشاهدات وملحوظات وتجارب تعد

نذيرًا بما يجده الدارس لآرائه فى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان، من تفكير علمى دقيق، وإن كانت بعض هذه التجارب قد وردت فى بعض كتب أرسطو، وكذلك عند شراحه المتأخرين، إلا أنه يمكن القطع بأن ابن سينا قد أضاف إليها أشياء خاصة به، وكانت ذات تأثير كبير فيمن أتى بعده[١٢].

ولم يكن هذا شأن ابن سينا وحده بل كان شأن المفكرين والفلاسفة المسلمين بصفة عامة، فهم وإن تأثروا بغيرهم إلا أن هذا لا ينفى أن يكون الفلاسفة الإسلاميون ذوى أصالة وابتكار، كما يرى الأستاذ الدكتور توفيق الطويل -يرحمه الله تعالى-[١٣].

فالفلسفة الإسلامية كانت ابنة بيئتها ووليدة ظروفها، ولها مشكلاتها التى اهتمت بها، وموضوعاتها التى عالجتها، وغايتها التى هدفت إليها، ومناهجها التى سلكتها، فقد رأت أن الدين لا يتنافى مع منطق العقل، وأن الحقيقة قد يؤدى إليها المنطق والبرهان، وقد يسلم إليها الوحى والإلهام، يضاف إلى ذلك أن الفلسفة قد اتسع معناها على يد المسلمين، واتسع مجالها حتى اشتملت على علم الكلام والتصوف وأصول الفقه، وهى علوم تحتوى على نظريات فلسفية دقيقة تقوم على جدل عقلى عميق، وتحمل طابعًا فلسفيًا واضحًا[١٤]. فهى فلسفة ثرية مليئة بالأصالة والابتكار والتطور، وكثيرة الألوان والظلال، ومتنوعة إلى حد كبير[١٥].

نعم، لقد اهتم فلاسفة الإسلام ومفكروه بالإبداع والابتكار والإضافة إلى ما قاله السابقون فى مجال الفلسفة والفكر؛ فقد تحدث الكندى وابن سينا وغيرهما عن ابتكاراتهما وإضافاتهما لما قاله السابقون من الفلاسفة، فالكندى - مثلاً -يشكر الفلاسفة الذين سبقوه، ويعتذر عنهم، لتقصيرهم عن بعض الحق، لأنه لا يتأتى لشخص أن يحيط

بأطراف الحق، بل يحيط بشىء يسير منه، وقد لا ينال منه شيئًا، ولهذا فإن منهج الكندى يقوم على دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية، فينفى منها الباطل، ويقر الحق، ويتمم ما قصروا عنه، ويضع لبنة فى الصرح الذى تحاول الإنسانية -منذ نشأت- بناءه وتشييده[16].

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أصالة الفلاسفة المسلمين، والأصالة إحدى القدرات الأساسية للإبداع، بل إن الكثيرين يعدون الأصالة مرادفة للإبداع نفسه، فالأصالة تعنى الجدة والطرافة[17]، كما يرى علماء النفس.

من أجل هذا نجد العلامة ابن خلدون يؤكد على أهمية اتصاف الإبداع بالجدة والندرة، وينعى على التقليد، حيث يرى أن التحقيق قليل، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذى منه بالمثال، يكررون فى موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها اتباعًا لمن عنى من المتقدمين بشأنها: "فأنشأت فى التاريخ كتابًا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابًا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسبابًا"[18].

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنه إذا كان الإبداع ذا أهمية فى الفكر الفلسفى الإسلامى، فإن هذا الفكر يضيف إليه غائية لا تقيد انطلاقه وإنما تتحكم فى استخداماته بشكل يثرى حياة الإنسان ويرفع من قدره ومكانته حتى لا يصبح الإبداع وسيلة للتدمير والتخريب.

يضاف إلى ذلك أن المفكرين المسلمين قد فطنوا إلى أن هناك علاقة وثيقة وارتباطًا عضويًا بين الخيال والإبداع، إذ للخيال دوره

المهم فى عملية الإبداع، فبدون خيال لا يوجد إبداع بالمعنى الصحيح.

لقد أدرك المفكرون المسلمون هذه العلاقة وتحدثوا عنها ووصفوها وحللوها، حتى إننا نجد واحدًا مثل محيى الدين بن عربى يرى أن الخيال أعظم قوة خلقها الله تعالى: "فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودًا من الخيال، فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهى، فهو أعظم شعائر الله على الله، ومن قوة حكم سلطانه ما تثبته الحكماء، مع كونهم لا يعلمون ما قالوه، ولا يوفونه حقه، وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية"[١٩]. هذا وقد ربط ابن عربى بين الخيال وبين الأحلام والعلم والكشف، ويرى المرحوم الدكتور محمود قاسم أن ابن عربى باكتشافه لدور الخيال المهم فى عملية الإبداع سابق لشعراء الرومانسية فى العصر الحديث.

هذا، ومن المعلوم أن الإبداع ينمو ويترعرع عندما يتاح للقدرات الأساسية للإبداع أن تظهر وتنمو دون معوقات، أما إذا وجدت معوقات من أى نوع كان فإن ذلك يعنى أن هذه القدرات قد تعطلت، أو أن مجالها قد ضاق ولا يسمح بتنميتها، فما هى أهم المعوقات التى تعوق تنمية القدرات الإبداعية من وجهة نظر المفكرين المسلمين وبخاصة التربويين منهم؟.

إن من المسلَّم به أن البيئة الغنية بأسباب السلامة الجسمية والاستقرار النفسى والتثقيف الفكرى تعتبر أُمًّا قادرة على إنجاب الشخصية المبدعة، ولكن هذه الشخصية قد لا تستطيع الإبداع بسبب ما تصادفه من معوقات.

فإذا افتقد المبدع الحرية التى تسمح له بالتعبير عن آرائه وأفكاره كان ذلك قتلاً له، وإذا انعدمت الإمكانات المادية التى تساعد على تنفيذ مشروعاته العلمية والفكرية كان ذلك

تقييدًا له.

وإذا افتقد المبدع التشجيع والتنويه بجهوده الإبداعية وتوفيته حظه من التكريم المادى والمعنوى كان ذلك معوقًا له.

وإذا انشغل المبدع بأعمال سياسية كان ذلك تبديدًا له ولجهوده الإبداعية، وليس هناك ما هو أدل على ذلك من التجربة التى حكاها لنا الشيخ الرئيس ابن سينا الذى جرفه تيار السياسة التى أطاحت بأهم كتابين له، وهما كتاب "الحكمة المشرقية" وكتاب "الإنصاف"، وقوضت أركان الشخصية العلمية للشيخ حتى يئس من إعادة تصنيفهما، ذلك أن الشيخ كان يعمل وزيرًا لعلاء الدولة أمير أصبهان ويصحبه فى حروبه، فتبددت طائفة من كتبه فى بعض الهزائم، ومنها هذان الكتابان اللذان لم يكن لهما -لسوء الحظ- غير نسخة واحدة، والشيخ إذ ذاك غارق فى أعباء المنصب الخطير، موزع بين الأعمال والأسفار والحروب، لا يملك إلا أن يبكى شخصيته المبدعة الذبيحة فى رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه معتذرًا عن تلبية رغبة هذا الصديق فى إعادة كتابة ما ضاع من كتبه[٢٠].

ويمكن القول من ناحية أخرى أنه يمكن تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات إذا تحققت لهؤلاء الأفراد والجماعات تربية سليمة فى المنزل، وفى معاهد العلم والتعليم، أما إذا كانت التربية قائمة على الاستبداد والقهر وافتقاد الحرية فإن شعلة القدرة على الإبداع سوف تخبو وتنطفىء، وينحسر مجال الإبداع من جراء هذا القهر، وذلك الاستبداد.

ولقد رسم لنا المفكر المبدع عبد الرحمن الكواكبى؛ صورة ساخرة لأساليب معاملة الوالدين للأبناء وتربيتهم فى مجتمعنا العربى الإسلامى، وهى صورة إذا تحققت فى الواقع لا يمكن أن يوجد معها إبداع ولا مبدعون على الإطلاق[٢١].

ويرى ابن خلدون أن أساليب

التربيــــة فـــى معاهـــد التعلـــيم ومدارســه، والتــى تقــوم علــى التشــدد فــى العقــاب، تضــر بــالمتعلمين، ومــن ثم تعوق تنمية قدراتهم الإبداعية[٢٢].

مــن أجــل هــذا حــرص المفكــرون المســلمون علــى أن يحثــوا المعلمــين علــى الرفــق بــالمتعلمين، بــل إنهــم جعلــوا ذلــك مــن الصــفات والآداب التــى يجــب علــى المعلــم أن يتحلــى بهــا، فمــن آداب المعلمــين نصــح مــن علمــوهم والرفــق بهــم، وتســهيل الســبل علــيهم، وأن لا يعنفــوا متعلمًــا، ولا يحقــروا ناشــئًا، ولا يستصــغروا مبتــدئًا، ولا يمنعــوا طالبًــا، ولا ينفــروا راغبًــا، ولا يؤيسوا متعلمًا[٢٣].

حقًــا إننــا فــى مســيس الحاجــة إلى مــنهج جديــد فــى التربيــة يعمــل علــى تنميـــة القـــدرات الإبداعيـــة لـــدى المـــتعلمين، ويســـاعد علـــى الإبـــداع والابتكــار، حتــى نســتطيع مســايرة ركــب التقــدم الحــديث فــى العــالم بــدلاً مــن الوقــوف عنــد الماضــى فحسب.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة "بدع" وقارن التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٤/١.

(٢) الكندى: رسائل، نشرة د. أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٣ ص١٩٠.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، طبعة الحلبى، القاهرة، ١١٥/٣-١١٦.

(٤) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ١٣٤/١.

(٥) الجرجانى: التعريفات، مادة "إبداع".

(٦) إخوان الصفا: رسائل، طبعة ١٣٠٦هـ، ٥١/٤.

(٧) البيضاوى: تفسير ٤٠/١.

(٨) الفارابى: عيون المسائل ص٦.

(٩) وهذا عكس ما يقوله المعجم الوسيط حيث يقول: "إن الإبداع أخص من الخلق".

(١٠) الراغب الأصفهانى: المفردات ص٣٨.

(١١) د.عبد الحليم السيد: الإبداع ص٧.

(١٢) د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، الطبعة الثانية ص٤٠١.

(١٣) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، الطبعة الثالثة ص٤٢٢.

(١٤) المرجع السابق ص٤٢٦.

(١٥) د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، الطبعة الثانية ص١٦.

(١٦) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ص١٢٥.

(١٧) د.عبد الحليم السيد: الإبداع ص ٥.

(١٨) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الشعب ص٨-١٠.

(١٩) نقلاً عن د.محمود قاسم: الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى، ص١.

(٢٠) ابن سينا: المباحثات ص٢٤٥.

(٢١) الكواكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة ص١٩٤-١٩٥.

(٢٢) ابن خلدون: المقدمة ص٥٠٨.

(٢٣) الماوردى: أدب الدنيا والدين، القاهرة سنة ١٩١٧ ص٧٥.

ابن باجه (٤٧٥هـ ـ ٥٣٣هـ)

ترتبط الفلسفة الإسلامية فى المغرب الإسلامى ارتباطًا وثيقًا بشقيقتها الكبرى "الفلسفة الإسلامية فى المشرق"، ومع أن هذا الحكم، لم يكن موضع إجماع من الباحثين والمفكرين، إلا أن واقع الحال يؤكد هذه الصلة المباشرة. فقد ذكر "آسين بلاثيوس": أن تاريخ الفكر الفلسفى فى أسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية، دون أن تكون له بالتراث المحلى صلة حقيقية، يقوم عليها الدليل"[١].

وقد دعم هذا الحكم السابق ما قاله "بالنثيا": من إقفار العصر القوطى من التفكير الفلسفى إقفارًا يكاد يكون تامًا ويؤكده كذلك ما هو معروف من هبوط مستوى آداب المستعربين فى الأندلس. لهذا لم يظهر بين مسلمى الأندلس فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجرى[٢].

لقد أفلت شمس الفلسفة الإسلامية فى المشرق، لكنها تأخرت كثيرًا عن الظهور فى المغرب الإسلامى، وذلك راجع، فيما نرى، إلى أن نظام الحكم الذى كان سائدًا فى المغرب الإسلامى كان له موقف سلبى من كل جديد بوجه عام وبخاصة الفلسفة. لقد كان نظام حكم المرابطين قاسيًا على كل من تسوّل له نفسه الاشتغال بالفلسفة، ومع أن دولة الموحّدين كانت أقل تشددًا من سابقتها، إلا أن هذه الدولة كان لها أيضًا توجهاتها الفكرية التى وقفت أيضًا بالمرصاد أمام أى لون من ألوان التفكير الفلسفى "الحر".

أضف إلى ماسبق أن الفكر الكلامى، الذى كان سائدًا آنذاك هو الفكر الظاهرى والفكر الأشعرى... أما الفقه الذى كان سائدًا آنذاك فهو فقه الإمام مالك، ونحن نعلم أن المالكيين "كانوا من أشد

الناس كراهية لكل حركة ترمى إلى التجديد ومخالفة ما كانوا سائرين عليه ، وشدَّت الدولة أزرهم فى حزم فحرَّمَت على الناس كُتب الفقه عدا المالكى.. بل اضطهد المالكيون كل مذهب فقهى يُخالف مذهبهم"[٣].

"إن التفكير الفلسفى الحر يتطلب مناخًا ثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا بعينه"، وهذا لم يكن متوفرًا... بل على النقيض من ذلك: نظام حكم سلفى، مدارس كلامية لا تثق فى العقل، ولا تعطيه من ثم المكانة اللائقة به... هذا فضلاً عن ظهور بعض التيارات الصوفية التى لاتُكِن ودًا للفلسفة ولا للفلاسفة!!

ومع هذا كله، ومن حيث إن الفلسفة لون من ألوان النشاط العقلى الحر الملازم للوجود الإنسانى، فإن من غير الممكن وأدُ هذا النشاط أو الحجر عليه حجرًا كليًا. لهذا نجد أن إرهاصات الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى بدأت منذ فترة طويلة، نسبيًا، على يد ابن مسرة (٢٦٩هـ -٣١٨هـ) وابن السيد البطليوسى (٤٤٤هـ -٥٢١هـ) بوجه خاص. فلقد كان لكل من هذين الفيلسوفين أعمال فلسفية لا بأس بها فقد ألف ابن مسرة كتابين هامين هما "التبصرة" و"الحروف" ويبدو أن فحوى هذين الكتابين لم ترق للفقهاء فكان أن هاجموا ابن مسرة واصفين إياه بالزندقة. أما ابن السيد البطليوسى فقد كتب "الحدائق" وكتاب "الاقتضاب فى شرح أدب الكُتَّاب" وكتاب "التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم" وكذلك كتاب "الانتصار لمن عدل عن الاستبصار" ولا يفوتنا هنا ذكر كل من ابن حزم الأندلسى (٣٨٣هـ - ٤٥٤هـ) وأبو بكر ابن العربى (٤٦٨هـ -٥٤٣هـ) وكيف أنهما ساهما إلى حد كبير فى الحركة الفكرية فى المغرب الإسلامى.

ابن باجه... حياته... وأعماله:

هو أبو بكر محمد بن باجة التجيبى، الأندلسى، السرقسطى، وكنيته: ابن باجه ويذكر ابن خلكان أن باجة بالباء الموحدة وبعد الألف جيم مشددة، ثم هاء ساكنة، وهى الفضة

بلغة فرنج المغرب. والتُّجيبى بضم التاء المثناة من فوقها وفتحها وكسر الجيم وسكون الياء المثناه من تحتها وبعدها باء موحدة، هذه النسبة إلى " تجيب" وهى أم عدى وسعد ابن أشرس بن شبيب بن السكون، نسب ولدها إليها، وهى تجيب بنت ثوبان بن سليم ابن مذحج والسَّرَقُسْطى.. نسبة إلى سُرَقَسطة، وهى مدينة بالأندلس خرج منها جماعة من العلماء واستولى عليها الفرنج عام ٥١٢هـ[٤].

أما شهرته كذلك بـ "ابن الصائغ" فهذا يرجع إلى أن أسرته كانت تشتغل بصناعة الجواهر. ولعله قضى فى هذه المهنة فترة ليست طويلة فى صدر شبابه. ومن المحتمل أن يكون لهذه المهنة دور كبير فى حديث ابن باجه عن "المادة والصورة" والربط بين صناعة الذهب وبين الفن بوجه عام كمصدر رئيسى من مصادر نشأة الفلسفة.

ولد ابن باجه فى زمن "المستعين" (أحمد بن يوسف بن هود ٥٠٣هـ) آخر أمراء بنى هود، وقد نجح ابن باجه أن ينال ثقة "المرابطين" فقد كان كاتبًا لحاكم المرابطين على سرقسطه، أقصد "ابن تفلويت" وأحسب أن ذلك راجع إلى ذكاء ابن باجه الذى تجلى فى غير مجال من مجالات العلوم والمعرفة كالفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والشعر... ونعلم أن ابن باجه كان دائم الترحال فقد سكن "المرية" ثم "غرناطة"... ثم رحل إلى "فاس" حيث نال رضا أبى بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين الأمر الذى جعله وزيرًا له[٥].

أما عن أعمال ابن باجه:

فلا شك أن ابن باجه، شأنه شأن فلاسفة عصره والسابقين عليه، كان مُلِمًا بكل أفرع المعرفة بحيث كان الفيلسوف آنذاك موسوعيًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى ودلالة. لهذا فإن أعمال الرجل تنوعت مابين الشعر والهندسة والطب والرياضيات، وبعض هذه الأعمال كان شرحًا وتلخيصًا لبعض أعمال أفلاطون وأرسطو. أما البعض الآخر فكان تأليفًا وإبداعًا.

ولعل أهم قائمة علمية الآن يمكن الاعتماد عليها والاطمئنان لها فى حصر أعمال ابن باجه، ما قام به جمال الدين العلوى، حيث بذل جهدًا رائعًا يستحق عليه الشكر والثناء؛ فيما نهض به من

تأريخه، وتصنيفه، وتتبعه لأعمال فيلسوفنا. لقد أورد العلوى قائمة بمؤلفات ابن باجه صنفها على الوجه الآتى:

أ -قائمة المؤلفات التى حصرها القاضى ابن النضر من خلال مجموع ابن الإمام.

ب -قائمة ابن أبى أصيبعة.

ج -كلام ابن طفيل عن مؤلفات ابن باجه.

د -هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادى.

هـ -قائمة مؤلفات ابن باجه لعبد الرحمن بدوى.

من جملة مؤلفات ابن باجه نذكر:

١ -شرح كتاب السماع الطبيعى.

٢ -القول على بعض كتاب الآثار العلوية.

٣ -القول على بعض كتاب الكون والنساء.

٤ -القول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان.

٥ -الكلام على بعض كتاب النبات.

٦ -قول فى ماهية الشوق الطبيعى وماهيته.

٧ -رسالة الوداع.

٨ -القول على القوة النزوعية.

٩ -اتصال العقل بالإنسان.

١٠ -فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان.

١١ -كتاب المتوحد (تدبير المتوحد).

١٢ -تعاليق على كتاب أبى نصر فى الصناعة الذهنية.

١٣ -فصول قليلة فى السياسة المدنية، وكيفية المدن وحال المتوحد فيها.

١٤ -فى الغاية الإنسانية.

١٥ -فى الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال.

١٦ -فى الإيمان.

١٧ -قول يتلو رسالة الوداع.

١٨ -رسالة بعث بها إلى أبى جعفر يوسف بن حسداى.

١٩ -رسالة فى الصور الروحانية.

٢٠ -رسالة فى العرض[٦].

على أنه يصعب على الباحث ترتيب هذه المؤلفات ترتيبًا زمنيًا طبقًا لتأليفها لأن ابن باجه لم يكن حريصًا على

تذييل كتاباته بتاريخ تأليفها، كما جرت العادة بذلك عند كثير من القدماء، كما لم يكن ابن باجه أيضًا حريصًا فى كتاباته الأولى بوجه خاص على الإحالة إلى بعضها. ولكن هناك مؤشرات فى المتن الباجوى تسمح بتصنيف مؤلفاته فى مجموعات تم ترتيبها.

ابن باجه بين المؤيدين والمعارضين:

سبق أن ذكرنا أن الظروف التى وجد فيها ابن باجه كانت ظروفًا بالغة القسوة على من يشتغل بالفلسفة، التى كانت سُمْعَتُهَا بالغة السوء، الأمر الذى جعل الطلاب يدرسونها (= يتعاطونها!!) بعيدًا عن أعين الناظرين!! لأن الاشتغال بالفلسفة، آنذاك، كان يمثل خطورة بالغة على حياة من يقترب منها، لذلك كان الموقف من ابن باجه "الفيلسوف" موقفًا متناقضًا بين مؤيد وبين معارض.

فها هو أبو نصر الفتح بن محمد بن خاقان القبيسى، فى كتابه "قلائد العقيان"، يرى أن ابن باجه من "المعُطلة" ومذهب الحكماء والفلاسفة وانحلال العقيدة. وقال فى حقه فى كتابه الذى سماه "مطمح الأنفس" ما مثاله: "نظر (ابن باجه) فى كتاب التعاليم، وفكر فى أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم ونبذه من وراء ظهره، ثانى عِطفه، وأراد إبطال ما لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واقتصر على الهيئة، وأنكر أن يكون لنا إلى الله فيئة، وحكم للكواكب بالتدبر، واخترم على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهى والإيعاد، واستهزأ بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾ (القصص:٨٥).

وكان من خصوم ابن باجه أيضًا "ابن السيد البطليوسى" تلميذ ابن خاقان(٧).

لقد حقد الأطباء وكُتَّاب الدولة على ابن باجه، وحسدوه، وآل أمره إلى أن مات مسمومًا فى فاس إثر أكلة باذنجان.

وعلى النقيض من هذه الصورة، يخبرنا تلميذ ابن باجه المخلص "على بن عبد العزيز الإمام" فى صدر المجموع المحتوى على أقوال ابن باجه، أنه كان

فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره، ونادرة الفلك فى زمانه . ويضيف ابن الإمام: إن ابن باجه كان صاحب فطرة فائقة مكنته من تمثل كل العلوم والمعارف فى عصره، الأمر الذى جعله يحتل الصدارة[٨]، لقد كان ابن باجه متمكنًا فى غير فرع من فروع العلم والمعرفة: الفلسفة، المنطق، الشعر، الطب، الفلك، الرياضيات، النبات، الحيوان، الموسيقى... إلخ[٩].

ومن الذين أشادوا بابن باجه واعترفوا بأهميته التاريخية فى مجال الفلسفة نجد كلاً من: ابن طفيل وابن رشد، وهما من هما !! قال ابن طفيل فى صدر رسالته حىّ بن يقظان: إنه (ابن باجه) إذا قورن بالسابقين عليه من حكماء المغرب يكون أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا، ولا أصدق رؤية من أبى بكر الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ومخترمة أواخرها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلحق شخصه[١٠].

أما ابن رشد فقد أفاد كثيرًا من ابن باجه فى فهمه (ابن رشد) لأرسطو لأن ابن باجه سعى إلى تنقيح (تخليص) أعمال أرسطو من الآثار الأفلاطونية[١١] التى لحقت بأعمال أرسطو سواء تم ذلك عن جهل أو سوء طوية. المهم أن ابن رشد قال مادحًا ابن طفيل : إن كل ما ذكرناه من أراء فى العقل إنما أفدناه من ابن باجه.

فلسفة ابن باجة:

١ -الإنسان:

من المشكلات الكبرى التى وقف أمامها كثيرًا ابن باجه نجد مشكلة الإنسان، التى خصص ابن باجه جُل أعماله بوجه عام للحديث عنه. فرسائل ابن باجه: تدبير المتوحد، الغاية الإنسانية، الاتصال بالعقل الفعال، رسالة الوداع، قول يتلو الوداع... وكلامه عن النفس، والعقل، والصور الروحانية... كل ذلك يؤكد أن الشغل الشاغل فى فلسفة ابن باجه كان "الإنسان... لذلك قال ابن باجه فى كتاب "النفس": إن العلم المختص

بدراسة الإنسان هو أشرف العلوم لأن شرف العلم يستمد من شرف موضوعه، كما قال أرسطو.

الإنسان عند ابن باجه مؤلف من مادة وصورة، من جسم ونفس. والنفس بطبيعة الحال صورة الإنسان، أو هى الهيئة التى عليها الإنسان ، كذلك فإن النفس هى الاستكمال الطبيعى للجسم[١٢]. وعن خلود النفس أو فنائها فإن آراء المؤرخين متضاربة فى هذا الصدد وإن كان معظمهم على أن ابن باجه يقول بفناء النفس. إن ابن باجه لا يؤمن بالحياة الفردية بعد الموت"[١٣].

ونظرًا لأن المجال هنا لا يسمح بعرض وجهتى النظر بشأن خلود النفس أو فنائها عند ابن باجه... فسوف اكتفى هنا بتأكيد وجهة النظر القائلة بأن ابن باجه كان من القائلين بخلود النفس . هذا الرأى نميل إليه لعدة أسباب:

١ -الاتجاه العام عند ابن باجه وحديثه عن النبوة والفضيلة العقلية والسعادة الناجمة عن الاتصال – اتصال النفس الناطقة بالعقل الفعال الإلهى – يدعم القول بخلود النفس الفردية عند ابن باجه.

٢ -إن القول بفناء النفس يعنى انتفاء الثواب والعقاب وهذا ما لم يصرح.به ابن باجه.

٣ -لا يوجد نص واحد عند ابن باجه أكد من خلاله فناء النفس، بل على العكس من ذلك توجد عدة نصوص له يتضح من خلالها أن الرجل يؤمن بخلود النفس. من هذه النصوص : " ولما كان عقل الإنسان من جملة العقول، وإن كان أخسها ، فله بقاء، ودع ما يقال من إثبات وإبطال من أن عقل الإنسان يحتاج فى وجوده إلى مادة"[١٤]. وفى حديثه عن اتصال العقل الإنسانى بالعقل الإلهى يقول ابن باجه: "إن العقل الإنسانى أضحى عقلاً إلهيًا ارتفعت عنه أوصافه الحسية الفانية وأوصافه الروحانية الرفيعة، ولاقَ به وصفًا إلهيًا بسيطًا"[١٥]. ومن أقوال ابن باجه التى تؤكد خلود النفس: "وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد، كما يلحق الطبيعة"[١٦]، ويقول ابن باجه: فإذا

فارق (العقلُ) البدن بقى نورًا من الأنوار يُسبح الله ويُقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا"[١٧].

أما عن أنواع الأنفس بوجه عام، فقد حصرها ابن باجه على الوجه الآتى: نفس غاذية، نفس حساسه، نفس متخيلة، ثم نفس ناطقة"[١٨].

وعن رأى ابن باجه فى "المعرفة" ذكر أن الحس والعقل مصدران رئيسيان للمعرفة... وقد تناول الحس بوجه عام، دون أن يتطرق إلى الحديث عن حس خارجى وحس داخلى، مع أنه تحدث عن الحس المشترك.

الخيال والذكر:

وقد أكد ابن باجه، فى هذا الصدد، أن فعل المعرفة هو فى النهاية من شأن العقل، لأن قوى الحس ليست لها القدرة على التجريد والترتيب والتصنيف.. "إن أسمى وأكمل أنواع الصور الروحانية هو ذلك النوع الموجود فى القوة العاقلة، وهو مالا علاقة له بالهيولى على الإطلاق"[١٩].

وقد تحدث ابن باجه عن أنواع العقول فذكر منها: العقل الهيولانى، العقل بالفعل، العقل بالملكة، ثم العقل المستفاد...

العقل الإنسانى إذا أمعنا النظر فيه نجد أنه ينتقل من مرحلة القوة إلى مرحلة العقل بالفعل، أقصد أنه ينتقل من مرحلة الاستعداد للعلم والمعرفة إلى مرحلة تحصيل المعرفة"[٢٠].

على أن أهم ما يلفت النظر أن ابن باجه قدَّم تعريفًا مميزًا للإنسان فقال: إنه "الفاعل الحر"، وهذا معناه أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل بناءً على فكر وتصور... لكنه أبدًا لا يعمل، ولا ينبغى أن يعمل بدافع من الغريزة، والغريزة وحدها!! لأنه إن فعل كذلك لاستوى مع سائر الحيوانات اللاعاقلة .

إن الإرادة الحرة أخص خصائص الإنسان، إذا فقدها فقد إنسانيته "إن الغالبية العظمى من الناس لا تستطيع التحرك والتخلص من ظلام الصور الهيولانية والارتقاء إلى الأعلى، وإنما يبقى هؤلاء حيث هم. أما الذين يستطيعون الارتقاء والوصول فهم أفراد قلائل فقط يتمكنون من السمو لرؤية النور وبلوغ الكمال والسعادة

والخلود[٢١]".

إن الأفعال الحاصلة عن الغريزة ليس لها شأن يذكر فى الفعل "الإنسانى"... لأن المرء يستجيب آنذاك استجابة تلقائية للغريزة كالأكل والشرب والخوف وما إلى ذلك. فكل هذه الأفعال لا تنم عن شىء من الإرادة الإنسانية... هذه الإرادة التى ينبغى أن تخضع للعقل وتأتمر بأوامره لكى يكون الفعل الإنسانى معبرًا عن "حقيقة الإنسان".

فى هذا الصدد تحدث ابن باجه عن "الفضيلة"؛ التى قسَّمها إلى فضيلة نظرية وفضيلة عملية، وذلك توافقًا مع قسمة العقل (الاعتبارية)؛ إلى عقل نظرى وعقل عملى. الفضيلة النظرية هى دراسة الخير والشر فى أوجهه المختلفة، مع تحديد المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية: الأمانة، الصدق، الحق، الواجب... أما الفضيلة الخلقية فهى تلك التى يتعامل فيها العقل مع قوى البدن بحيث لايوئد هذه القوى الحسية، وفى نفس الوقت لا يرفع من شأن الغريزة على حساب العقل: "إن الإنسان حينما يغضب أو يُشبع رغباته فحسب فإن فعله يعد فعلاً حيوانيًا". أما إذا فعل الفعل لأجل الرأى والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية، ولا مايحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيًا من أن يكون إنسانيًا[٢٢]".

والحديث عن الفضيلة يقودنا إلى تحديد موقف ابن باجه من "اللذة" التى قسمها إلى "لذة حسية" و"لذة عقلية" ولا يرفض ابن باجه اللذة الحسية من حيث المبدأ، لكنه يرفض أن تكون اللذة الحسية هى المحرك والباعث الرئيسى على الفعل "فأما من قصد اللذة المحسوسة فالإجماع على خطئه وذمه بالإطباق على تخسيسه وتسفيهه... أما من قصد سائر أصناف اللذة كالغلبة والالتذاذ بالجاه، فإن آراء الناس تختلف فى ذلك...[٢٣]".

ولقد ميَّز ابن باجه بين ثلاثة منازل من البشر:

١ -المرتبة الجمهورية، وهى المرتبة الطبيعية، وهؤلاء إنما لهم المعقول مرتبطًا بالصورة الهيولانية، ولا يتعلمونه إلا بها، وعنها، ومنها، ولها.

٢ -المرتبة النظرية، وهى ذروة الطبيعية، حيث ينظر المرء إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانيًا.

٣ -المنزلة أو المرتبة الثالثة هى مرتبة "السعداء" الذين يرون الشىء بنفسه[٢٤].

إن ربط النفس بالأمور الخالدة الثابتة من شأنه أن يُباعد بينها وبين الأمور الدنيوية وفى هذا تقاس عظمة اللذة بعظمة موضوعها.. فإذا كان موضوعها ثابتًا، باقيًا، خالدًا، لامتناهيًا، كان اللحاق به والتوحد معه من شأنه أن يحقق لصاحبه لذة ما بعدها لذة، لذة هى فى حد ذاتها غاية ولا وسيلة، إنها لذة أبعد ما تكون عن المنفعة والمصلحة. إنها تتويج للبواعث السامية المحركة لسلوك الفرد...

نظرية الاتصال:

وهنا نصل إلى نظرية الاتصال، أو السعادة، والمقصود اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال، أو بالواحد الأعلى. ويرى ابن باجه أن الاتصال يتم عن طريقين: إما عن طريق التدرج الطبيعى فى المعرفة والانتقال، أو إن شئت الصعود من المحسوس إلى المعقول، حيث يتم استخلاص الكُلى من الجُزئى، وساعتها يُدرك الإنسان عالم الصور والمهايا، يُدرك حقائق الأشياء.

هذا هو طريق الحكماء أو الفلاسفة والذى صوَّره ابن باجه على الوجه الآتى:

إن قوة الإنسان النظرية تفعل أولاً فى القوة المتخيلة، وهى قوة فى جسم، بأن تجرد من المخلوقات الشخصية المتخيلة معانيها وتتزيد بالفكرة من المخلوقات، وتطلب أسبابها بإحضار المخلوقات فى القوة المتخيلة حتى تتمكن معقولاتها، وتصير تلك المعقولات عقلاً، ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه، فلا يحتاج عقل الإنسان إلى قوة جسمانية يفعل بها، بل يفعل فى صورته بأن يعقل ذاته التى هى عقل، فيكون فعله هو عقله، ويكون بذلك باقيًا، وفعله هو ذاته كسائر العقول التى لايفنى فعلها[٢٥].

أما الطريق الثانى من طرق اتصال الفعل الإنسانى بالعقل الفاعل أو الله، فقد أطلق عليه ابن باجه اسم "طريق الهداية" من الله -عز وجل -"كما

يحدث للأنبياء والأولياء والصديقين... حيث يتلقى هؤلاء - كما يقول ابن باجة- علومهم ومعارفهم، دون أن يمروا بمراحل المعرفة التى يمر بها الحكماء والفلاسفة والذى أشرنا إليه بالطريق الأول. إن الأنبياء والأولياء اصطفاهم الله وطهرهم، وصنعهم على عينه، ثم أفاض عليهم من علمه اللدنى[٢٦]. هذا الطريق الأخير يملك أصحابه فطرة فائقة على حد تعبير ابن باجه، والتى أرى أنها تماثل المخيلة القوية عند الفارابى، وابن سينا، ومن سار سيرهما.

ثمة طريقان للاتصال إذًا: طريق الحكماء، وطريق الأنبياء والأولياء، ولقد حار المؤرخون واختلفوا فيما بينهم بشأن موقف ابن باجه من علوم الأنبياء، هل علومهم أفضل من علوم الفلاسفة أم لا؟ وبمعزل عن الآراء المتناقضة والمتضاربة، التى لا يسمح المجال هنا لحصرها وذكرها، أقول وأنا مطمئن لما أقول: إن ابن باجه يرى حاجة البشرية إلى هذين الصنفين من البشر... أما إذا بدا أن ثمة تعارضًا بينهما فإن ابن باجه يرى أن الأفضلية هى لعلوم الأنبياء لا لعلوم الحكماء لأكثر من سبب:

الأول: إن المجتمع الإنسانى فى حاجة أشد إلى علوم الأنبياء، الذين يُخَلِّصون المجتمع كله. أما الفلاسفة فإنهم يخاطبون فئة محددة داخل المجتمع... لهذا فإن البشرية فى حاجة إلى علوم الأنبياء قبل حاجتها إلى علوم الفلاسفة.

الثانى: إن ابن باجه يرى أن الحكم فى المدينة ينبغى أن يُسند إلى النبى لا إلى الفيلسوف، وهذا معناه تفضيل العلم النبوى على حكمة الفلاسفة.

يقول ابن باجه: إن النبى يُخَلِّص مجتمعًا كاملاً، أما الفيلسوف فإنه يطلب الخلاص لنفسه أولاً. ولهذا فإن الأنبياء من هذه الناحية يتقدمون على الفلاسفة، يقول ابن باجه: "فلا يبعد أن يصل بما فطرته الأنبياء إلى درجات من الكمال أكمل مما يوصل بالعلم البرهانى..."[٢٧].

إن المدن الفاضلة يمكن أن تكون فى غنى عن الفلاسفة الذين يتصارع الناس وينقسمون حول نظرياتهم الفلسفية المتباينة التى تصل إلى حد التناقض، أما الأنبياء فإن كل واحد

منهم جاء لا لينقض ما سبق أن قاله سلفه، بل ليؤكده ويبنى عليه ويضيف إليه. لهذا نرى أن ابن باجه حينما سعى إلى الجمع بين طريقى الأنبياء والحكماء إنما كان يؤمن – فى الواقع– بأن حاجة المجتمع إلى الأنبياء ليست البتة على حساب حاجته إلى الفلاسفة (العقل) كما أن الفلاسفة بدورهم (العقل) لاغنى لهم عن الشرع"(٢٨).

السياسة :تحدث ابن باجه عن المدينة الفاضلة أو الكاملة والمعنى واحد، حديثا يتضح من خلاله أنه أفاد آراءه السياسية من كل من أفلاطون، وأرسطو، والفارابى(٢٩)، والجديد عند ابن باجه هنا أنه ربط تصوره للمدينة الفاضلة بـ"المتوحد" الذى جعله عنوانًا لأكبر رسائله الفلسفية" تدبير المتوحد " ونحن نعلم أن الأحوال الثقافية، والاجتماعية، والسياسية ،وغيرها جعلت ابن باجه فى حالة اغتراب عن المجتمع الذى يلفظ أمثال ابن باجه الذى رأى أن المجتمع فى وادٍ وأنه فى وادٍ آخر، وباختصار فإن المجتمع الذى عاش فيه ابن باجه لا يلبِّى البتة طموحات الحكماء والعلماء ومَنْ على شاكلتهم. لهذا سعى ابن باجه إلى إيجاد نموذج للمدينة الفاضلة لأصحاب الفطر الفائقة، وعلى رأسهم ابن باجه بطبيعة الحال، حيث يقود المجتمع نحو التطور والازدهار، لأن المدينة الفاضلة من سماتها أنها تُفجر طاقات الإبداع لدى الموهوبين كل فى مجاله. إن المدن الظالمة توئد حرية الرأى والخلق والإبداع وتقضى على أى لون من ألوان تغيير الأوضاع القائمة.

ويقول ابن باجه: "المتوحد، الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسمانى، ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم، ولكن أهل العلوم يقلون فى بعض السير ويكثرون فى بعض، حتى يبلغ أن ينعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجبًا عليه فى بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا فى الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التى فيها العلوم إن كانت موجودة " (٣٠).

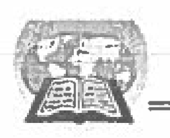
إن المتوحد حكيم فاضل، تعالى

على الضعف البشرى، تمكنت منه الحكمة وتمكن منها، يسعى إلى خير الجميع، لا يرضى عن الحالة الاجتماعية القائمة، حيث يسعى إلى إيجاد مجتمع فاضل. إن ما يحرك المتوحد دائمًا هو "ما ينبغى"... ما ينبغى أن يقوم به الفرد.. ما ينبغى أن تقوم به الجماعة... التمييز بين الموجود القائم وبين ما ينبغى أن يكون عليه الوضع... لهذا كان رأس مال المتوحد "المعرفة" التى حصلها باتصاله بالعقل الفعال والتى جعلته إنسانًا سعيدًا حيث حاول أن يُسعد الآخرين ما استطاع إلى ذلك من سبيل: إن مشكلة المتوحد ليست هى فى أن يحيا الفرد أو المجتمع ولكن المشكلة هى فى نوعية الحياة التى ينشدها المتوحد للفرد والمجتمع على حد سواء.

لذلك تصور ابن باجه مدينته الفاضلة أنها مختصة بعدم صناعة الطب، وعدم صناعة القضاء. لأن الجنة جمعت بين كل سكانها، فلا يوجد تشاكس بينهم أصلاً لهذا فإن مدينة ابن باجه الفاضلة أفعالها كلها صائبة... لذلك لا يتغذى أهلها بالأغذية الضارة، ومن ثم فإنهم لا يحتاجون إلى الأدوية... مدينة ابن باجه الفاضلة يمارس كل أعضائها الرياضة البدنية، لأن عدم أداء الرياضة يؤدى إلى أمراض كثيرة... لذلك فإن من سمات مدينة ابن باجه الفاضلة خلوها من الأطباء والقضاء. إن المدينة الفاضلة عند صاحبنا تضع – بحق – الرجل المناسب فى المكان المناسب طبقًا لقدراته.. لذلك لا أحد فى هذه المدينة الفاضلة، يكذب، أو يسرق أو يحقد..."[٣١].

بقى أن أشير إلى أن ابن باجه كان يعى منذ البداية أن الإنسان "كائن اجتماعى" بمعنى أن الكل فى حاجة إلى الكل، والفرد فى حاجة إلى الجماعة، والجماعة بدورها لاغنى لها عن نشاط أفرادها.. وأحسب أن هذه السمة تحول بيننا وبين من زعم أن المتوحد عند ابن باجه كان رجلاً صوفيًا..!! لا، إن المتوحد عند ابن باجه فيلسوف للنخاع.. إن الاتصال عند ابن باجه مسألة إنسانية ومُتَوحِّدُ ابن باجه لم يعرف حياة الزهد والرهبنة.

والحق إن النظر العقلى الخالص



الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله. أما المعرفة الصوفية، بما تنطوى عليه من صور حسيّة فإنها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله، إذ هى تحجب وجه الحقيقة [٣٢].

٢ -الطبيعة:

أفاد ابن باجه فى حديثه عن "الطبيعة " إفادة كاملة من أرسطو ففى تعريفه لها ذكر أنها هى سبب الحركة والسكون لما هى فيه، وفى هذا يكمن الفرق بين الموجودات الطبيعية والموجودات الصناعية التى تستمد حركتها من خارجها.

ويرى ابن باجه أن ثمة مبادئ ثلاثة محركة للموجودات: الصورة، المادة، ثم الغاية، وقد أعطى ابن باجه لكل من الصورة والغاية أهمية بالغة لأن المبدأ المحرك فى الطبيعة هو الصورة فى المقام الأول. ولا يغيب عنا هنا أن النظرة الغائية كانت من سمات الفلسفة الطبيعية عند ابن باجه فلا يمكن تصور حركة الكون والفساد إلا على ضوء مبدأ الغائية.

ذلك أن ما يحدث فى الطبيعة لا يمكن أن يكون راجعًا إلى الصدفة، لأن الصدفة إن أنتجت مرة أو مرتين فإنها لا تستمر كذلك إلى ما لانهاية. إن الطبيعة محكومة بمجموعة من المبادئ الأساسية التى لا تنفك عنها، فالحكمة هى صوت الطبيعة الأعلى والسائد. وإذا بدا للمرء - أحيانًا - غياب هذه الحكمة، ووقوع أحداث يصعب على المرء فهمها أو تفسيرها فإن ذلك راجع لعجز المرء عن تفسير كثير من الظواهر الكونية وربطها بأسبابها الحقيقية [٣٣].

وفى حديثه عن الحركة والمتحرك، والزمان، والمكان، والتناهى واللاتناهى استخدم ابن باجه؛ وببراعة، مفتاح أرسطو السحرى الذى حل به كثيرًا من المشكلات وأقصد فكرتى: القوة والفعل... اللاتناهى بالقوة والتناهى بالفعل، اللاتناهى الزمانى وتناهى الزمان الفعلى.... إلخ.

وقد وافق ابن باجه أرسطو على قِدَم العالم... إن الحركة أزلية وكذلك الزمان، والأجسام المتحركة... إذ يصعب – على سبيل المثال– تصور تناهى الزمان من جهة الابتداء مع القول

بقدم الحركة والمتحرك. إن براهين ابن باجه على "اللاتناهى" وربط ذلك بالأزلية هى بوجه عام عين الحجج التى قدمها أرسطو من قبل لإثبات وجود اللاتناهى: لا تناهى الزمان، لا تناهى انقسام الأجسام، لا تناهى توالى الموجودات.."[٣٤].

إن الزمان عند ابن باجه متصلاً وليس منفصلاً. والزمان هو مجموعة من الآنات التى لا ينقسم كل منها "إن فى الزمان شيئًا غير منقسم أصلاً وهو "الآن"، فأقول: "إنه لا يكون جزءًا من الزمان، ولا يتألف منه، لأن الزمان متصل، والمتصل هو الذى أواخره متباينة... وبين كل آنين زمان ، وبيِّن من هذا أن "الآن" لما كان فى متصل سرمدى كان قبله زمان وبعده زمان، فهو أبدًا مبدأ زمان ونهاية زمان"[٣٥].

أما عن أنواع الحركات فإنها هى بعينها التى تحدث عنها أرسطو: حركة الكون والفساد، الحركة فى الكم، الحركة فى الكيف ثم حركة النقلة، والحديث عن الحركة يمتد ليشمل الحديث عن المحرك الأول، أو الموجود الأول، أو إن شئت العقل الفاعل الأول، الذى قال ابن باجه عنه: إنه الصورة الفلسفية لله نفسه. المحرك الأول يحرك العالم كله سواء عن طريق الحركة المباشرة أو الحركات غير المباشرة، أقصد التى يوجد بينها وبين الأول عدة وسائط كالعدالة التى إن وجدت فى المجتمع فإنها ترد فى النهاية إلى الحاكم، وحركة الجيش وتنقلاته ترد فى النهاية إلى القائد الأعلى مع أن الجيش مؤلف من ألوية ووحدات ولكل منها رئيس مباشر!!

وإذا كان أرسطو قد جعل العالم متحركًا عن طريق حركة العشق الغريزى الموجود فى كل الأشياء والكائنات... فإن ابن باجه أفاد من أرسطو هذه الفكرة فقد قال: إن العالم الطبيعى كله يعشق العالم الأعلى والذى على رأسه العلة الأولى المحركة لهذا العالم. إن الأدنى يتطلع دائمًا إلى الأعلى، الأعلى صورة والأدنى مادة... ومن هنا كان العشق الغريزى الموجود فى كل الكائنات... إن كل "تشوق" يليه تشوق، ومن جهة أخرى نجد أن كل تشوق يعلوه تشوق آخر..

وهكذا نجد أن كل الكائنات عاشقة ومعشوقة.. عاشقة لما فوقها ومعشوقة مما تحتها... على أن سلسلة التشوقات لا يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية بل لابد أن تقف عند المعشوقه الأول.

إن التشوق الغريزى مبدأ أساسى من مبادئ الطبيعة عند أرسطو، وهو كذلك عند ابن باجه... هذا المبدأ له ضوابط وأهداف حيث يسعى الأدنى دائمًا إلى تحقيق كماله المرتبط بما يعلوه وهكذا يتخذ الأدنى من الأعلى صورة له يسعى إلى التشبه بها أو نيلها بقدر المستطاع..[٣٦].

٣ -الإلوهية:

بقى أن أشير إلى أن ابن باجه فيلسوف ميتافيزيقى من الطراز الأول، ولا يمكن فهم أى مشكلة من المشكلات الفلسفية التى ناقشها أو تعرض لها إلا على ضوء البعد الميتافيزيقى... لعالم طبيعى لا يمكن فهم علله ومعلولاته وحركاته وسكناته إلا على ضوء المحرك الأول والمعشوق الأول... وكذلك حديث ابن باجه عن الإنسان " والمدينة الفاضلة، وخلود النفس ونظرية السعادة أو الاتصال... لايمكن فهم ذلك كله إلا على ضوء الإيمان بوجود الله.

ومع ذلك كله فإن ابن باجه فيما نعلم، وحسب ما قرأنا له، لم يخصص كتابًا أو فصلاً للحديث عن الألوهية "هل لأن المسألة كانت بالنسبة له بدهية؟ أم أن الأمر ينبغى أن يترك لفطنة القارئ" أم أنه كتب عن الألوهية لكن الرسائل التى خصصها لذلك فقدت أو ضاعت؟. أم أن الرجل كانت له آراء خشى أن يجهر بها؟... كل هذه التساؤلات تفرض نفسها على القارئ والدارس لابن باجه ويقى أن نسوق هنا ما قاله تلميذه المخلص والوفى ابن الإمام الذى قال:

"وأما العلم الإلهى فلم يوجد فى تعاليقه (ابن باجه) شىء مخصوص به اختصاصًا تامًا إلا نزعات تستقرأ من قوله فى "رسالة الوداع" و "اتصال الإنسان بالعقل الفعال"، وإشارات مبددة فى أثناء أقاويله لكنها فى غاية القوة والدلالة على براعته فى ذلك العلم الشريف الذى هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف

فهو من أجله وتوطئة له. ومن المستحيل أن يبرع فى التوطئات وتنفصل له أنواع الوجود على كمالها ويكون مقصرًا فى العلم الذى هو الغاية وإليه كان التشوق السابق بالطبع لكل فطرة بارعة وذى موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره، وتخرجه من الظلمات إلى النور، كما كان رحمه الله"(٣٧).

أ. د فيصل عون

الهوامش:

(١١) آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، ص ٣٦٧، نقله عن الأسبانية د. حسين مـؤنس، مكتبـة الثقافـة الدينية، القاهرة ٢٠٠٢م

(٢) المرجع السابق ص٣٦٧.

(٣) المرجع السابق ص٣٦٧-٣٦٨.

(٤) راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤٣١/٤، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت _ د.ت) وكذلك: آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٨١ وما بعدها، ترجمة د.حسين مؤنس نشرة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة ٢٠٠٦م وراجع د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، مادة ابن باجه ١١/١ وما بعدها، المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر، بيروت ط١ سنة ١٩٨٤م وراجع كذلك: جمال الدين العلوى: مؤلفات ابـن باجـه، دار الثقافـة بيروت، ودار النشر المغربية، الدار البيضاء سنة ١٩٨٣ م وراجع كذلك د. محمد سليم سالم فى المقدمة التى كتبها عن ابن باجه فى تحقيقه لكتاب بارى " أرمنياس" لأبى نصر الفارابى، مطبعة دار الكتب، القاهرة سنة ١٩٧٦م.

(٥) راجع جمال الدين العلوى: مؤلفات ابن باجه، دار الثقافة، بيروت سنة ١٩٨٣م٠

(٦) جمال الدين العلوى: مؤلفات ابن باجه، ويمكن الرجوع كذلك إلى: ماجد فخرى " رسائل ابن باجه الإلهيـة، ص ١٥-١٧، دار – النهار للنشر، بيروت سنة ١٩٦٨م وكذلك: عبد الرحمن بدوى: رسـائل فلسـفية ص١١٦-١٣٦، منشورات الجامعة الليبية، بنغازى سنة ١٩٧٣ م، وكذلك: معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٢٧ وما بعدها، دار اقرأ للنشر والتوزيع ط١ بيروت سنة ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

(٧) راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٤ ص ٤٢٩.

(٨) ماجد فخرى: رسائل ابن باجه الإلهية ص ١٧٦.

(٩) راجع: معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة ص ١٩-٢٠

(١٠) راجع فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٦١، مكتبة الحرية الحديثة، القـاهرة سـنة ٢٠٠٢م وراجع حى بن يقظان لابن طفيل ص ٥٧ نشرة أحمد أمين، دار المعارف ط٣ سنة ١٩٦٦م.

(١١) راجع ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهوانى، النهضة المصرية ط١سنة ١٩٧٠م.

(١٢) راجع ابن باجه: تدبير المتوحد، ص ٤٩ من نشرة ماجد فخرى، وكذلك كتاب النفس لابن باجه ص ٢٩٧نشرة محمد المعصومى.

(١٣) معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص ٣٥-٣٦ ونذكر بأن كل من هاجم ابن باجه استند إلى مثل هذا الرأى.

(١٤) رسائل ابن باجه الفلسفية ص ٢٠٠-٢٠٢

(١٥) المرجع السابق ص ٧٩-٨٠.

(١٦) المرجع السابق ص١٤١.

(١٧) راجع: ابن باجه: اتصال العقل بالإنسان ص ٦٢وراجع رسائل ابن باجه الإلهية نشرة ماجد فخرى ص١٦٣.

(١٨) راجع كتاب النفس لابن باجه ص٢٨٨.

(١٩) معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة ص١٢٥.

(٢٠) راجع ابن باجه: الكون والفساد، ص٣٢ من نشرة محمد المعصومى.

(٢١) راجع معن زيادة ص١٢٣.

(٢٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص٧٧ -٧٨.

(٢٣) راجع: ابن باجه، رسالة الوداع ص١٢٤ من نشرة ماجد فخرى.

(٢٤) رسائل ابن باجه الإلهية رسالة اتصال العقل بالإنسان ص١٦٧ من نشرة ماجد فخرى، وراجع كذلك عبد الرحمن بدوى: الموسوعة الفلسفية ج١ ص١٦.

(٢٥) ابن باجه: رسائل فلسفية ص١٥٧ من نشرة جمال الدين العلوى.

(٢٦) المرجع السابق ص١٥٧-١٥٨. ورد فى الأثر أن الناس فى الآخرة يقول كل واحد منهم: نفسى نفسى، أما المصطفى ﷺ فيقول : أمتى أمتى.

(٢٧) ابن باجه: رسائل فلسفية ص ١٥٨ من نشرة جمال الدين العلوى.

(٢٨) راجع: فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٧٦-٧٧.

(٢٩) عن صلة ابن باجه بالفارابى راجع بوجه خاص د. بركات محمد: فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدى ص٣٥-٥٢، حوليات كلية الأداب والعلوم الاجتماعية، الحولية رقم ٢٢، جامعة الكويت، وراجع محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص٥٥٤ دار المعرفة الجامعية الإسكندرية سنة ١٩٨٠م وراجع: منى أبو زيد: الفلسفة فى المغرب الإسلامى ص٨١ ومابعدها .

(٣٠) ابن باجه: تدبير المتوحد ص٩٠.

(٣١) راجع ابن باجه: تدبير المتوحد ص٤١-٤٢ من نشرة ماجد فخرى، لاحظ أن المدن غير الفاضلة هى: المدينة الجاهله، المدينة الفاسقة، المدينة المتبدلة ثم المدينة الضالة. هذا ما قاله الفارابى وتابعه فيه ابن باجه.

(٣٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص٥٥٣ وراجع د. محمد غلاب، الفلسفة الاسلامية فى المغرب ص ٣٧ وما بعدها، جمعية الثقافة الإسلامية القاهرة سنة ١٩٤٨م.

(٣٣) راجع: ابن باجه: شروحات السماع الطبيعى، ص٢٦، ٢٧ تحقيق معن زيادة دار الكندى، بيروت، ط ١ ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

(٣٤) راجع معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص٧٣.

(٣٥) ابن باجه: المقالة السادسة من شروحات السماع الطبيعى، ص٧٩ .

(٣٦) راجع: فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٣٨ وما بعدها

(٣٧) راجع: رسائل ابن باجه الإلهية، الملحق فى صدر المجموع ص ١٧٦-١٧٧ من نشرة ماجد فخرى.

ابن رشد

حياته:

هو الفيلسوف، والفقيه، والقاضى، والطبيب الإسلامى القرطبى ذائع الصيت أبو الوليد بن رشد. أطلق عليه لقب الشارح الأكبر نسبة إلى اهتمامه بشرح كتب أرسطو الفلسفية، وامتد أثره فى الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، فتكون فى أوروبا تيار عرف باسم الرشدية اللاتينية.

ولد ابن رشد فى قرطبة سنة ٥٢٠هـ / ١١٢٦م، وهى لا تزال فى عصرها الذهبى، حيث كانت من عواصم الثقافة حينذاك. وقد ولد فى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية، فكان جده، يلقب أيضًا بأبى الوليد بن رشد، وكان من كبار فقهاء المالكية، وقاضى قضاة قرطبة.

واقتدى الفيلسوف أبو الوليد بن رشد بأبيه وجده، ودرس الفقه على المذهب المالكى كما درس علم التوحيد على مذهب الأشاعرة على يد علماء عصره أمثال أبى القاسم بن بشكوال، وأبى داود بن مسرة، وأبى جعفر بن عبد العزيز، وهم أعظم فقهاء الأندلس.

كما تلقى الفلسفة على أشهر فلاسفة عصره، ومنهم: أبو جعفر بن هارون الذى أخذ عنه كثيرًا من العلوم الحكمية. ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه أخذ عن ابن باجة الفيلسوف الأندلسى المتقدم على ابن رشد. وإن كانت هذه الرواية مشكوكًا فى صحتها. كما يروى لنا بعض المؤرخين أنه كان بينه وبين ابن عربى الفيلسوف المتصوف، وابن زهر الطبيب المشهور مشاورات ومناظرات. كما التقى ابن رشد بالفيلسوف ابن طفيل، والذى قدمه الأخير إلى الأمير أبى يعقوب يوسف، وأعجب به الخليفة، وأولاه منصب قاضى إشبيلية، وكلفه بشرح كتب أرسطو، فقدم ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح. الأول المختصر، ثم الوسيط، وأخيرًا الشرح الكبير.

وكان يقصد من وراء ذلك أن يتدرج الطالب فى درس فلسفة أرسطو من المختصر إلى الوسيط إلى الكبير.

وبقى ابن رشد فترة فى إشبيلية، ثم رحل بعدها إلى قرطبة، وتولى منصب قاضى القضاة. وبعد وفاة ابن طفيل - طبيب الأمير المراكشى -تولى ابن رشد هذا المنصب وتدرج فى الوظائف الرسمية حتى تولى الخلافة المنصور أبو يوسف، سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وبعدها بفترة بدأت محنة ابن رشد. حيث هبت العاصفة على الفلسفة والمتفلسفين، وحل بهم السخط من كل ناحية، فألقيت كتبهم فى النار، وانساق الخليفة فى هذا التيار، وأمر بإبعاد كل من يشتغل بالفلسفة والبحث الحر، وعمل بذلك منشورًا، وعلى أثر هذا أبعد جماعة منهم: أبو جعفر الذهبى، وابن رشد، وكان ذلك إيذانا بعصور التدهور العقلى[١].

وقد اختلف الرواة فى أسباب نقمة المنصور على ابن رشد، فأرجعها البعض إلى استياء المنصور منه لقوله فى كتاب (الحيوان) عندما ذكر حيوان (الزرافة) وقد رأيتها عند ملك (البربر) يعنى به المنصور. وعزى البعض الآخر سبب المحنة إلى تبسط ابن رشد فى حديثه مع الخليفة عندما كان يخاطبه بعبارة (اسمع يا أخى)، وذهب البعض الثالث إلى أن من أسباب المحنة أن ابن رشد ذكر أثناء شرحه لأرسطو قوله: إن الزهرة أحد الألهة. ويذهب اتجاه رابع إلى أن السبب سياسى يعود إلى شرح ابن رشد لكتاب "السياسة" (الجمهورية) لأفلاطون، وأن ما ذكره ابن رشد من آراء سياسية نقدية لسياسة الأمير فى هذا الكتاب له علاقة بتلك النكبة، وأن خصوم ابن رشد قدموا هذا الكتاب للخليفة للإيقاع به.

فبينما نجد أفلاطون يحيل من حين لآخر إلى الواقع الاجتماعى والسياسى بقصد شرح الفكرة، والتمثيل لها، يعمد ابن رشد بدلاً من ذلك إلى الإشارة إلى وقائع وأحداث من تاريخ العالم العربى والإسلامى، والأندلسى منه خاصة[٢].

وعُقد مجلس عام لمحاكمة ابن رشد، وحكم عليه بالإقامة الجبرية فى قلعة "اليسانة" وإحراق

كتبه الفلسفية، وحظر عليه الاشتغال بالفلسفة، ولم تدم هذه الحالة إلا أقل من ثلاث سنوات، إذ عفا عنه الخليفة، وكان ذلك قبل وفاة ابن رشد بقليل، حيث توفى بمراكش سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م ودفن بقرطبة.

مؤلفاته:

كثرت تآليف ابن رشد فى شتى معارف عصره، حتى بلغت عشرات الكتب، غير أن معظمها كان يتعلق بالفلسفة والعلوم الحكمية، والأقل كان فى الفقه والأصول والطب والرياضة والفلك، إلى جانب شروحه على أرسطو.

والظاهر أن آثار ابن رشد الباقية أقل من آثاره التى انتشرت أيام حياته، فقد أحرق فى حياته من تلك المؤلفات الشىء الكثير، ولكن البقية الباقية تدل على شروح متعددة، لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله.

ومن هذه المؤلفات والعلوم:

- الطب: اشتغل ابن رشد بالطب، ووضع فيه عدة تصانيف، أهمها كتاب "الكليات"، درس فيه جميع أنواع الأمراض دراسة عامة، ووضح العلاقة بين الطب والعلم الطبيعى، بالإضافة إلى مجموعة من الرسائل الطبية، شرح فيها آراء الأطباء السابقين أمثال أبقراط، وجالينوس، وابن سينا.

- علم الفقه وأصوله: اشتغل ابن رشد بالفقه، وترك مؤلفه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، بالإضافة إلى شرحه لكتاب "المستصفى" للغزالى.

الشروح: ترك ابن رشد مجموعة من الشروح لفلسفة أرسطو تدرجت من الحجم الكبير والوسيط والملخصات. من أمثلة شرحه الكبير "تفسير ما بعد الطبيعة". وسار فيه ابن رشد على طريقة مفسرى القرآن، عندما يفرق بين القول المشروح، والقول الشارح. أما التلخيصات ففيها يضيف ابن رشد آراءه إلى جانب آراء الفيلسوف، ومن هذه التلخيصات كتاب "تلخيص كتاب النفس" وكتاب "تلخيص ما بعد الطبيعة".

مؤلفاته الخاصة: وتضم كتب، مثل كتاب **"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"**، وقد حاول ابن رشد فيه أن يوفق بين الدين والفلسفة،

وكتاب "مناهج الأدلة فى عقائد الملة"، عرض فيه مناهج مختلف الاتجاهات الفكرية، فمنها مناهج خطابية، وجدلية، وسوفسطائية، وصوفية، وهو ينقد هذه المناهج مفضلاً عليها المنهج البرهانى.

وله رسالة صميمة فى العلم الإلهى، يحدد فيها موقفه من صفة العلم الإلهى، ويبين الخطأ الذى وقع فيه كل من المتكلمين، والفلاسفة السابقين عليه ـ الفارابى، وابن سينا ـ عندما تصوروا العلم الإلهى تصورًا غير صحيح.

أما كتابه "تهافت التهافت" فقد وضعه للرد على الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة"؛ ولهذا الكتاب قيمة خاصة فى دراسة فلسفة ابن رشد؛ "لأنه دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ضد أعظم مفكر شرعى مسلم"[(٣)]

فلسفته:

لابن رشد فلسفتان: فلسفة كما فهمها الأوروبيون فى العصور الوسطى، وفلسفة كما كتبها هو واعتقدها. أما فلسفته كما فهمها الأوروبيون فيلاحظ عليها ثلاثة أمور:

الأول: أنهم اعتمدوا فى فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه، ومهما يكن إعجاب ابن رشد بآراء أرسطو فإن آراء الفيلسوف المسلم لا تطابق آراء الفيلسوف الإغريقى تمام المطابقة.

الثانى: أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات التى ترجمت إلى اللاتينية، أو العبرية، حيث إن تلك الترجمة لا تخلو من اختلاف.

الثالث: أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوروبيين حين كان سلطان محكمة التفتيش يتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على وجه الخصوص، ويُحرم الاشتغال بمثل تلك العلوم التى تخالف أصول الدين حسب اعتقادهم. فطبيعى أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوِّغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه.

وأيا ما كان الأمر، فقد نسبت إليه جميع البدع التى ظهرت فى العالم الإسلامى والتى كان هو أبعد ما يكون عن التفكير فيها، "بل أكد وجهات النظر المضادة لها تأكيدًا صريحًا فى كتبه"[(٤)].

أما فلسفة ابن رشد، كما كان يعتقدها، فالمدار فيها على كتبه التى ألفها كـ"منهاج الأدلة" "وفصل المقال" وعلى آرائه التى كان يبديها أثناء مناقشاته ؛ كتلك الآراء التى رد بها على الغزالى فى كتاب "تهافت التهافت". ويتضح وجود نقاط خلاف كثيرة بين الفلسفتين، فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى العصور الوسطى، وفلسفته كما عرضها فى مؤلفاته الخاصة.

ومن أهم عناصر فلسفته:

أ- المنطق ونظرية المعرفة:

يرى ابن رشد أن المنطق ضرورى قبل الاشتغال بشىء من العلوم، فيقول: إن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع؛ لذا فقد وجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

ولابن رشد فى المنطق عدة مؤلفات، منها: "المختصر فى المنطق"، "والتلاخيص المنطقية" "وتلخيص السفسطة"، "والخطابة والشعر"، وإلى جانب هذه الكتب حرر ابن رشد عددًا كبيرًا من النصوص القصيرة على صورة مقالات ومسائل فى موضوعات منطقية: بعضها على هامش نصوص أرسطو، لشرح مسألة أو حل شك من الشكوك، منها[٥]:

١- مقالة فى المحمولات المفردة والمركبة. انتقد فيها آراء ابن سينا فى الموضوع بعد أن عرض لمذهب أرسطو.

٢- وتلخيص على قول لأبى نصر فى كتاب "البرهان"، يؤيد فيه موقف الفارابى فى موضوع جنس الفصل المقوم ضدًا" على رأى ابن باجة وغيره.

٣- ومقالة فى "القياس الشرطى" ينتقد فيها رأى الفارابى، وابن سينا فى الموضوع، مركزًا فى القسم الثانى منها على نقد ما أسماه ابن سينا بـ"القياس الاقترانى الشرطى".

٤- مقالة فى "عكس القضايا" و"انعكاس المقدمة الممكنة" ينتقد فيها آراء ابن سينا فى الموضوعين.

٥- مقالة فى"الكلمة والاسم المشتق"، ينتقد فيها رأى الفارابى فى الموضوع.

٦ -مقالة فى "الحد" يتعرض فيها

بالنقد لآراء الفارابى فى الموضوع.

٧ -مقالة فى "كليات الجوهر والعرض" يعرض فيها بالنقد للفارابى، وابن سينا. هذا بالإضافة إلى مقالات أخرى يناقش فيها شراح أرسطو القدامى للمسائل الفلسفية المنطقية الشائكة معترضًا على بعض تأويلاتهم التى يقول عنها: إنها انحرفت به فى المراحل الأولى من حياته العلمية عن مذهب أرسطو "الحق" الذى لم يهتد إليه إلا بعد فحص طويل.

ويقسم ابن رشد المعارف إلى قسمين:

المعارف الأولى: وهى المعارف العامة التى تكون معروفة بنفسها.

والمعارف الخاصة: التى يصل إليها الإنسان بالقياس.

ويقوم النظر العقلى على استنباط المجهول من المعلوم، وهو أتم أنواع القياس، ويسمى برهانًا، إلا أن هناك أنواعًا أخرى من الأقيسة مثل: القياس الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى، وكلها أقيسة فاسدة لا يعتمدها الفيلسوف الذى يعتمد على القياس البرهانى وحده.

فالقياس البرهانى هو القياس الذى يقوم على مقدمات يقينية، ويرتكز على مبدأ أول من مبادىء العقل، وهو الذى يكون ذا نتيجة يقينية، وهو القياس الحقيقى[٦].

أما القياس الجدلى، فهو الذى يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية، وتكون نتيجته محتملة. وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهانى، ولا يصلح إلا لأن يكون آلة للتحرى أو الجدل أو المناظرة، ويعتمد على مقدمات غير يقينية وأصحابه إنما يطلبون الكلام المقنع دون اشتراط حقيقته. ويؤدى هذا النوع من القياس إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة [٧].

وقد تكون لهذه الأقاويل فائدة فى مخاطبة الجماهير، ولكن خطورتها تتمثل فى أنها قد تلتبس بالأقاويل النظرية، ويدعى أصحابها الوصول إلى المعرفة فى حين أنهم قد قصروا عن بلوغ مرتبة البرهان؛ لأنهم اعتمدوا على أقيسة أقل من البرهان، ولذا يصفها ابن رشد بأنها "أعسر عنادًا من الأقاويل الخطبية والشعرية"[٨].

أما القياس الخطابى، فهو الذى يستند إلى أقاويل ومقدمات واهية

موافقة لعقلية السامع واستعداده النفسى والعاطفى، فهو قياس عاطفى أكثر منه قياس عقلى خاص بالعامة والجمهور.

يقول ابن رشد: "أعنى بالجمهور هنا كل من لم يعن بالصنائع البرهانية، سواء حصلت له صنيعة من ناحية الكلام، أولم تحصل"[٩].

وهذا القياس خاص بالعامة من الناس، وهو يعتمد على أقوال يغلب عليها الحماسة التى تؤثر على العواطف، وهى -وإن لم تكن مقبولة من جهة العقل -إلا أنها أساليب تستخدم فى ترغيب الناس فى أمور دينهم ودنياهم، ويراد بها التأثير على السامع حتى يصدق بالنتيجة المرادة.

ب ـ مراتب الخطاب:

يعتمد ابن رشد على كل من الشريعة والحكمة فى تقسيم الناس إلى مراتب ثلاثة، منطلقًا من موقفه القائل بوحدة الحقيقة بين الدين والفلسفة، وإن اختلفت طرق الوصول إليها، وتفاوتت درجات الناس وحظوظهم فى تحصيلها.

فطرق التصديق الموجودة للبشر هى مراتب ثلاثة[١٠]. أما طرق تصور العلم والاعتقاد فهى صنفان: إما الشىء نفسه، وهذا يتم معرفته بالأقاويل البرهانية، وإما مثاله، وذلك بضرب الأمثلة والتشبيهات. ومن هنا قسَّم ابن رشد مراتب الناس فى الخطاب إلى قسمين.

ـ العامة: ويضاف إليهم أهل الجدل الذين لم يرتقوا فى معارفهم عن حدود المعارف العامة، ولم يصلوا إلى درجة البرهان. وعامة الناس يأخذون النصوص الدينية بمعناها الحرفى، ويقبلون -بلا جدال -كل رموز التشبيه والتمثيل الموجودة فيها دون أن يلحظوا أى تناقض فيها، فى حين أن أهل الجدل، المسمين بعلماء الكلام يلاحظون هذا التناقض، ولكنهم عاجزون عن إدراك المعنى البرهانى.

ـ أما الخاصة: فهم أهل البرهان، الذين يستطيعون الوصول إلى الحقائق الدينية بمعرفة الشىء فى ذاته، بعيدًا عن التمثيل والتشبيه.

وهكذا قسَّم ابن رشد المجتمع الإنسانى من حيث مراتب الخطاب إلى فئتين كبيرتين. العامة والخاصة، أو

الجمهور والعلماء. والعامة هم الجمهور الغالب فى المجتمع، يصفهم ابن رشد بأنهم قصروا عن إدراك الحقيقة الصرفة، واكتفوا بالتمثيل. أما الخاصة، فهم العلماء الذين خصَّهم الله بفطرة فائقة، واستطاعوا أن يصلوا إلى الحقيقة فى ذاتها.

ولما كان الشرع -عند ابن رشد- يهدف إلى تعليم كافة البشر فقد احتوى كل أساليب الخطاب، ولكنه اهتم بالأكثرية، فاشتمل فى أكثر أساليبه عل ما يصلح لمخاطبة العامة دون إغفال الخاصة، واستخدم فى ذلك أكثر الأساليب ملاءمة للعامة.

وهى أساليب التشبيه، والتمثيل، لكى يقربهم من الاعتقادات؛ لأنهم عاجزون عن معرفتها بذاتها. فاستبدل بذلك وصفها عن طريق التشبيه ؛ لأن الناس لا يقوى جميعهم على نوع واحد من التعليم، بل تتعدد أنواع الخطاب تبعًا لتنوعهم، أما إذا استخدم نوعًا واحدًا لخطاب كافة البشر مع اختلاف مراتبهم فى الإدراك كان هذا بمثابة من يعطى الغذاء لمن لا يقوى على هضمه، فيكون له بمثابة السم لا الغذاء.

ويضرب ابن رشد مثالاً على ذلك يبين فيه أن بعض الاعتقادات قد تكون سُمًّا فى حق نوع من الناس، وغذاءً فى حق نوع آخر، فيقول: "فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس"(١١).

وقد استخدم الشرع فى الخطاب الدينى عدة أساليب فى الحديث، اعتمدت على التشبيه والتمثيل، واستخدام المجاز والمحكم. كما أن بعض نصوص الشريعة لها معنى ظاهر للعامة، ومعنى باطنى فلسفى للخاصة. واتفق الناس حول المحكم، واختلفوا حول المتشابه الذى يعرفه ابن رشد قائلاً: "يظن أن الألفاظ المتشابهة هى التى يمكن حملها على معنى أكثر من واحد، أو التى يوهم حملها على الظاهر تعارضها فيها"(١٢) وهذا المتشابه لا يقوى على فهمه وتفسيره إلا من كان مؤهلاً لذلك. أما العامة فيكتفون من النص الدينى بالظاهر، ومن هنا تعددت مناهج الاعتقاد تبعًا لتعدد مراتب البشر.

حـ - الشريعة ظاهر وباطن:

يُقسم ابن رشد الشريعة قسمين: ظاهر وباطن، " والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان[١٣]، ويطلق على الباطن مصطلح المؤول، فيقول: إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول"[١٤].

فالله خاطب البشر بقدر طاقتهم، وقد تلطف فى مخاطبة العامة الذين يصعب عليهم إدراك الأمور البرهانية الخفية، فضرب لهم الأمثال والتشبيهات لهذه المعانى، ومن أمثلة هذه الأمور: الآيات المتشابهات، وآيات التجسيم، والآيات التى يستخدم فيها المجاز. وهذه الأمور لا يعلم تأويلها إلا الله.

والتأويل كما يعرفه ابن رشد يعنى "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب"[١٥]. ولا يقصد بالتأويل اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التى يتضمنها النص الدينى نفسه، وإنما يعنى ربط النتائج بالمقدمات داخل النص الدينى، والبحث عن المعانى الحقيقية وراء الأقوال المجازية، والأمثلة التشبيهية الحسية، مع جعل هذا المعنى يتفق مع المدلول العقلى، ولا يتناقض معه.

والضابط الأساسى فى عملية التأويل هو الالتزام بثلاثة شروط، هى:

الأول: احترام خصائص الأسلوب العربى فى التعبير.

الثانى: احترام الوحدة الداخلية للقول الدينى.

الثالث: مراعاة المستوى المعرفى لمن يوجه له التأويل، ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة للناس بحسب عقولهم، أى حسب مستواهم الفكرى والمعرفى[١٦].

وبناءً على نظر ابن رشد فى النص الدينى، رأى أنه لابد من وجود منهجين لمخاطبة الشرع للناس.

- منهج للعامة، يعتمد على حمل الألفاظ على ظاهرها، ويستشهد بقوله ﷺ: «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[١٧]. واكتفاء العامة بظاهر النص لا يعنى غموضه أو صعوبته، وإنما يعنى قصور فهمهم للحقائق الدينية، وهذا لا يعنى أن العامة لا تصل إلى الاعتقاد والفضيلة

والسعادة، وإنما يقدم لهم ما يلائمهم من اعتقادات. فهم لا يصلح لهم إلا استخدام الحوارات البلاغية والأمثلة التشبيهية بغرض غرس الالتزام بالعقائد الإيمانية أولاً، ثم يأتى بعد ذلك تحقيق السلوك الفاضل.

وما يقصده ابن رشد بالظاهر يختلف عن الظاهر الذى قصدته فرق كثيرة فى الإسلام عرفت بالباطنية والصوفية، وظنوا أن الظاهر لا يحوى أى حقيقة، فهى كالقشور التى تخفى اللباب فى داخلها. أما ابن رشد فتكلم عن الظاهر باعتباره المنهج الملائم لعامة الناس فى الاعتقاد، والتى يكفيها الوقوف عند الظاهر التزامًا باعتقاداتهم كما يفهمونها، وتسلك بناء على هذا الالتزام سلوكًا خلقيًا.

ومن هنا رأى ابن رشد أن هناك عبادات كثيرة تجرى على ظاهرها دون محاولة البحث عن الحكمة الخافية وراءها، لعدم قدرتنا على إدراك مقصودها الباطنى، فيكفى الإنسان أن يعتقد بها دون فهم مقصودها، من أمثلة هذه العبادات: الإفطار عند مغيب الشمس، فالالتزام بها يحقق الطاعة.

- منهج الخاصة، ويعتمد فى أغلب جوانبه على التأويل، ولا يشمل التأويل - عنده - كل النصوص الدينية، بل هناك نصوص يجب أن تؤخذ ظاهريًّا عند الخاصة والعامة، وهناك نصوص أخرى ذات معنى باطنى يؤولها الخاصة فقط، فالظاهر ليس وقفًا على العامة وحدهم، بل التسليم به يعد أمرًا ضروريًّا على الخاصة فى بعض الأمور، كما فى العبادات.

د -قانون التأويل:

يضع ابن رشد قانونًا يحدد به ما يجب تأويله من المعتقدات، وما لا يجب، كما يضع قواعد لما يصرح به التأويل، وما لا يصرح، ويحدد الطائفة التى يقع عليها مهمة التأويل دون غيرها، ثم يحدد لهم المخطىء فى التأويل، سواء من العامة أو الخاصة.

- **اعتقادات لا يجب تأويلها**: يشير ابن رشد إلى أن فى الشرع ثلاثة مبادىء يجب عدم تأويلها، وهى: الإقرار بوجود الله تعالى، والإقرار بالنبوات، والإقرار بالبعث الأخروى. وهذه المبادىء قد اتفق الحكماء على عدم تأويلها. يقول ابن رشد: إن الحكماء من الفلاسفة ضمن

أهل الإسلام لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادىء الشرع... فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية"[١٨]؛ لأن هذه المبادىء واضحة وظاهرة للجميع - عامة وخاصة - ولا تحتاج إلى تأويل.

يضاف إلى هذه المبادىء اعتقادات لا يعد تأويلها كفرًا بل بدعة، فلا يستحب تأويلها، وهى الاعتقادات الخاصة بالعبادات، التى تعد وسيلة لتعلم الفضائل، ووسيلة لنيل السعادة فى الدنيا، والنجاة فى الآخرة.

وعدا هذه الاعتقادات، فما يوجد من نصوص شرعية ليست قطعية الدلالة، فيمكن تأويلها، ويجب الاجتهاد فى فهم مغزاها. يقول ابن رشد: أما المجتهد فيه فهو كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى[١٩]. يضاف إليه ما يوجد فى القرآن من ألفاظ متشابهة، والتى يصفها بأنها مثل الحروف التى فى أوائل السور[٢٠].

- **اعتقادات يجب تأويلها:** وهى تلك الألفاظ والاعتقادات التى جاء ظاهرها مخالفًا لأحكام القياس البرهانى، وحمل هذه الاعتقادات على ظاهرها يعد فى حكم الكفر لمن هو مؤهل لفهم معانيها الحقة، والواجب تأويلها، مثل ما جاء فى الصفات الإلهية التى قد يوحى ظاهرها بالتجسيم، مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥).

وهذه الآية يفيد ظاهرها نوعًا من التشبيه والتجسيم (الجلوس على العرش، الكرسى، والحيز، وغيرها) فعلى أهل البرهان صرف ظاهر هذه الاعتقادات عن ظاهرها بالطريقة التى تتفق مع ما يؤدى إليه البرهان من تنزيه الخالق عن الجسمية، أو مشابهة المخلوقات؛ ولذا يوجب ابن رشد "على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر"[٢١].

- **اعتقادات مختلف فيها:** يضع ابن رشد نوعًا ثالثًا من الاعتقادات بين النوعين السابقين، ويرى أن العلماء قد اختلفوا فيها بين ضرورة التأويل أو جوازه، أو امتناعه، وهذا النوع من اعتقادات الشرع "متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا

يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، والمخطىء فى هذا معذور"(٢٢).

- أما الطائفة التى يحق لها التأويل، فيقصرها ابن رشد على الخاصة دون غيرهم، ويطلق على التأويل أنه الأمانة التى حملها العلماء فيقول: "التأويل الصحيح هو الأمانة التى حملها الإنسان؛ فحملها وأشفق منها جميع الموجودات"(٢٣) وهى تقع على عاتق الفلاسفة وحدهم.

والتأويل أمر ضرورى لأهل النظر، وأكثر من ضرورته للفقهاء؛ لأنه يتعلق بالمعتقدات التى هى أهم من الأعمال. فهم أقدر وأحق باستخدامه، لأن دواعيهم إليه لا يقاس بها دواعى الفقهاء، كما أنه السبيل إلى نفى ما يبدو من تعارض وتناقض بين ظواهر بعض النصوص، وبين الحقائق اليقينية التى تأتى ثمرة للبرهان عند أهل النظر.

والفيلسوف المجتهد أقدر على التأويل؛ لأنه أعرف بمقاصد الشريعة بما لديه من منطق وعلم صحيح، والاجتهاد هو " بذل المجتهد وسعه فى الطلب بالآلات التى تشترط فيه، وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفًا بالأصول التى يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التى بها يستنبط " (٢٤).

- ويقصر ابن رشد التأويلات على أهل البرهان، وعدم التصريح بها للعامة. ويعيب ابن رشد على الغزالى - بوجه خاص -وعلى المتكلمين بوجه عام أنهم ذكروا تأويلاتهم فى الكتب المقدمة للعامة، وبالتالى أحدث ما حدث من فرقة.

أما من يخطىء فى التأويل، فيقسم ابن رشد الاعتقادات التى يخطىء فيها الناس إلى نوعين من الاعتقادات:

الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، وهو تأويل مبادىء الشريعة المتعلقة بالأصول، فتأويلها مرفوض، والجاحد لها كافر، سواء كان من الخاصة أو العامة.

الثانى: خطأ يعذر فيه العلماء من أهل النظر والبرهان؛ لأن التأويل هو اجتهاد قد يصيب صاحبه وقد يخطىء. فكما يخطىء المجتهد فى حكمه ويعذر فى ذلك، يخطىء الفلاسفة فى تأويلاتهم ووجب أن يعذروا أيضًا؛ ولذا

يصرح قائلاً: إن "الإجماع قد انعقد على سقوط التأثيم على المجتهدين، فلذلك يلزم عند انتفاء التأثيم انتفاء الخطأ؛ إذ الخطأ غير المتعمد مصفوح عنه فى الشرع"[٢٥].

وينتقل ابن رشد من قضية حق الفلاسفة فى التأويل إلى قضية أخرى، وهى: هل يحق للفلاسفة أن يخرجوا عن التأويل الإجماعى للفقهاء فى أسلوب فهمهم للعقائد الدينية، سواء كان تأويلاً مجازيًا أو حرفيًا، وهل لابد أن يجمع الفلاسفة على تأويل واحد حتى يصح قولهم؟

قبل أن نرى إجابة ابن رشد، لابد أن نشير إلى أن الدافع وراء بحث هذه المسألة هو ما زعمه الغزالى من قبل فى كتابه "تهافت الفلاسفة" عندما كفَّر الفارابى وابن سينا فى ثلاث مسائل: القول بقدم العالم، إنكار علم الله بالجزئيات، إنكار البعث الجسمانى؛ لأنهم خرجوا عن الإجماع، فكان بحث ابن رشد فى الإجماع لكى يرد تهمة الغزالى.

الإجماع عند ابن رشد لا يعد أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد إلى واحد من الطرق الأخرى (الكتاب والسنة)؛ لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى ﷺ إذا كان لا يرجع بداية إلى أصل من الأصول المشروعة[٢٦] أى الكتاب والسنة.

وابن رشد، كفقيه وقاض، يطبق الشريعة الإسلامية، وما كان يمكن أن ينكر مبدأ الإجماع بوصفه أحد المصادر التشريعية التى يتفق عليها الفقه المالكى، وهو يقر بضرورة اتباع ما أدى إليه الإجماع بشرط أن نكون على يقين تام بأن هذا الإجماع قد وقع بالفعل. أما إذا لم يثبت هذا الإجماع، فإن النص يمكن أن يؤول.

والتأويل عند ابن رشد هو موضوع للاجتهاد وليس موضوعًا للإجماع، فليس هناك إجماع على ما يجب أن يحمل على ظاهر من النصوص الدينية، ولا على ما يجب تأويله، وليس من السهل قيام هذا الإجماع؛ لأنه من الأمور المتعذرة الممتنعة. فلا معنى لقول الفارابى: إن الفلاسفة قد خرقوا الإجماع فى التأويل. وكان تكفير الغزالى للفلاسفة فى خرق الإجماع خطأ وقع فيه، فلا موجب للتكفير

بدعوى خرق الإجماع إلا أنه ليس هناك إجماع فيه، وإنما هو اجتهاد فى طلب الحق.

هـ -الفلسفة الإلهية:

عرض ابن رشد فلسفته الإلهية فى مختلف كتبه، فقد عرضها عرضًا مسهبًا فى كتاب "تهافت التهافت"، وقدمها فى كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بطريقة جدلية، وتدور فلسفته الإلهية بنوع خاص حول أدلة وجود الله وصفاته تعالى، وخلق العالم.

ويستعرض ابن رشد الأدلة الكلامية لإثبات وجود الله، ويرى أن المتكلمين لم يفهموا أدلة الشرع، حيث اعتقدوا اعتقادات مختلفة، وصرفت ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات بعيدة عن غرض الشرع فى هذا المجال.

وإذا كان ابن رشد قد قسَّم مناهج الاعتقاد إلى منهج للعامة، وأخرى للخاصة، فإن هذا لا يعنى - عنده - أن الحقيقة مزدوجة بين الدين والفلسفة، بل الحقيقة واحدة، والاختلاف يأتى من مستوى الإدراك.

فالفلسفة نور من الله يأتى بالعقل، والشريعة نور من الله يأتى بالوحى، والله المصدر الوحيد لهما، فلا يمكن أن يكون الله مصدرًا لنورين متناقضين، فلا اختلاف بين الحكمة والشريعة، يقول ابن رشد: "أنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات.. فقد نبه العلماء على تلك المعانى نفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور"(٢٧)، وهو ما يمكن أن تؤكده أدلة وجود الله.

أدلة وجود الله تعالى:

يشير ابن رشد إلى أن الشرع قد قدَّم أدلة لإثبات وجود الله فى العديد من آياته، وإذا استقر أن هذه الآيات وجدت أنها تشير إلى دليلين، الأول: دليل العناية، والآخر: دليل الاختراع فهذان الدليلان هما دليلا الشرع... وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص -أعنى العلماء -وطريقة الجمهور"(٢٨).

وهذان الدليلان اللذان تضمنهما الشرع هما دليلان للعامة والخاصة، والفرق بينهما ينحصر فى فهم هؤلاء، وعمق إدراك أولئك، وسبيل العامة لمعرفة هذه الأدلة يكون مقتصرًا على ما هو مدرك بالمعرفة المبنية على

الحس، أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان؛ ولذا قال ابن رشد: إن "العلماء لا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد"[٢٩].

فدليل العناية يصلح للعامة التي تعتمد على البداهة الحسية، كما يصلح للخاصة الذين كلما ازدادوا تبحرًا في البحث والدراسة كشفوا عن حقائق وقوانين جديدة، زادهم إيمانًا بوجود حكمة وعناية إلهية، وكذلك دليل الاختراع، فالعامة تعترف بوجود خالق للكون بناءً على ما تراه من آثار الصنعة الواضحة، أما العلماء فهم أكثر إدراكًا لمعنى الاختراع في الكون؛ لأنهم لا يعتمدون فقط على إدراكهم الحسي، بل يدركون هذا المعنى أيضًا بالبراهين والقوانين العلمية، فالعلم يكشف لهم عن كثير من أسرار صنعته تعالى وحكمته.

يضاف إلى هذين الدليلين الشرعيين دليل ثالث خاص بالعلماء وحدهم، وهو دليل الحركة[٣٠]، أخذه ابن رشد عن أرسطو، ولا يخص العامة؛ لأنهم قاصرون عن فهم قوانين الحركة الداخلة في علم الطبيعيات.

ويعرض ابن رشد لعقيدة التوحيد، ويرى أنها بديهية للعلماء والجمهور على حد سواء، وينقد المتكلمين؛ لأن طريقهم لا يجري مجرى الشرع، ويكتفي بإيراد الآيات التي أثبتها؛ لأنها من الأمور الإلهية، أما عن الآيات التي عرضت لها فهي كثيرة. ويبين أن هذه الآيات الدالة على التوحيد هي أدلة تصلح للعامة والخاصة معًا، تدركها العامة بالبديهة، وتضيف الخاصة إلى البداهة طرقًا برهانية يقينية.

الصفات الإلهية:

يشير ابن رشد إلى وجود طريقتين لمعرفة الصفات الإلهية، هما طريقة التشبيه، وطريقة التنزيه. الأولى تستخدم في إثبات الصفات الإيجابية لله، وهي الصفات التي تعد كمالاً في مخلوقاته. أما الطريقة الثانية فهي تقوم على تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته.

ويحدد ابن رشد الصفات الإيجابية بسبعة صفات، هي:

العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة،

والسمع، والبصر، والكلام.

وقد وضع قاعدة وقانونًا فى عرض هذه الصفات، تلتزم بأمرين:

الأول: وجود اختلاف بين وجود الصفة لله تعالى، ووجودها للإنسان، أى أن هناك تفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

الثانى: أن ما ينبغى للجمهور أن يعلمه من هذه الصفات هو ظاهرها فقط، دون تقديم تأويل لهم فى هذا المجال، فيقول ابن رشد: فالذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها(٣١).

أما الطريقة الثانية التى قدمها ابن رشد لعرض الصفات الإلهية فهى طريقة التنزيه، وتقضى هذه الصفات تقرير مخالفته تعالى للموجودات من أوجه النقص التى تنطوى عليها، وهذه الطريقة تسمى بالتنزيه أو التقديس، وهى مقررة شرعًا، فقد صرح بها أيضًا الشرع فى غير ما آية من الكتاب العزيز، وهى برهان قوله: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾ (الشورى:١١) فالشرع قد صرَّح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق"(٣٢).

و -خلق العالم:

يشير ابن رشد إلى أن مسألة خلق العالم من الموضوعات الشائكة التى اختلف فيها السابقون، ولم ينتهوا إلى رأى محدد، وأنه عندما تصفح هذه الآراء وجد أن الاختلاف بينهم ليس اختلافًا كبيرًا، ويعود إلى اختلاف لفظى فقط.

فقد قدم الشرع للبشر طرقا بسيطة لمعرفة العالم، وهى طرق تصلح لتعليم الجمهور وتنبيه العلماء، وكان هدفه من هذا أن يعرفوا أن العالم مصنوع لله، يقول ابن رشد: "اعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع، وأنه لم يوجد عن الاتفاق، ومن نفسه"(٣٣).

وطريقة الجمهور فى معرفة العالم هى الوقوف على ما ذكر فى الشرع من آيات عن العالم توحى بظاهرها عن وجود مادة سابقة، وزمان سابق لوجود العالم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ

﴿ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾

فظاهر الآية يفيد أن (العرش) و (الماء) كانا سابقين لوجود العالم.

ويجب على الجمهور أن يكتفوا بظاهر الآيات، أما الخاصة الذين يستطيعون معرفة البراهين العلمية، فيجب عليهم تأويل الآيات التى ذكرت عن العالم، وهذا التأويل نوع من الاجتهاد، قد يصيب وقد يخطىء؛ لذا فإن العلماء إذا أخطأوا فى تأويل هذه العملية العويصة لا يكفرون "ويشبه أن يكون المختلفون فى تأويل هذه المسألة العويصة إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين"(٣٤).

ز -علم السياسة:

يضع ابن رشد علم السياسة ضمن طائفة العلوم التى تكون المعرفة فيها من أجل العمل، حيث قسم العلوم إلى ثلاثة أصناف: إما علوم نظرية غايتها المعرفة فقط، وإما علوم عملية وهى التى العلم فيها من أجل العمل، وإما صنائع معينة فيها الصنائع المنطقية (٣٥).

وعقد ابن رشد مقارنة يبين فيها الفرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية التى يأتى على رأسها علم السياسة، فيرى أنها تختلف عن بعضها البعض من ناحيتين: الموضوع، والغاية.

أما من حيث الموضوع: فإن موضوع العلوم النظرية هو دراسة العالم الطبيعى وموجوداته ولواحقه. ودراسة مبدأ الموجودات الطبيعية، أى ما وراء الطبيعة. أما العلوم العملية فموضوعها الأفعال الإرادية التى يتوقف تحقيقها على الإرادة والاختيار، ومن هذه الطائفة علم السياسة، فموضوعه "الأشياء الإرادية، ومبادؤها هى الإرادة والاختيار"(٣٦).

أما من حيث الغاية: فالعلوم النظرية هدفها المعرفة بحد ذاتها، لتحصل النفس على كمالاتها النظرية.

أما العلوم العملية فالغرض منها المعرفة من أجل العمل، وبمقدار ما تكون مبادؤها عامة بقدر ما تبعد عن الغرض المنشود، فإذا كانت مبادؤها قريبة من الواقع كانت القيمة أفضل، وكان الوصول أسهل إلى الهدف المنشود.

ويقسم ابن رشد علم السياسة إلى قسمين: علمى، وعملى يشتمل الجانب

العلمى على معرفة جزئيات هذا العلم، ويتناوله علم الأخلاق، الذى هو بمثابة تمهيد نظرى للجانب العملى المخصص لتدبير المدينة، وما السياسة إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق.

الجانب النظرى:

يشكل علم الأخلاق ثم سياسة الإنسان لمنزله، مع سياسة المدن موضوعات الحكمة العملية التى مقصودها تحقيق الخير والسعادة، ويمثل كتاب: "تلخيص الأخلاق النيقوماخية"، لب آراء ابن رشد فى الأخلاق، بالإضافة إلى إشارات مبعثرة فى بعض كتبه الأخرى.

ومن القضايا المهمة التى عرضها ابن رشد فى هذا العلم تأكيده على الصفة الذاتية للأفعال الأخلاقية، وهو ما دفعه إلى معارضة آراء بعض المتكلمين فى إنكار الصفات الذاتية من خير وشر، واعتبر أن هذا التصور يقلب المبادىء الأخلاقية، ويحطم علم الأخلاق؛ لأنه يجعل المسائل نسبية متغيرة، وفيه إنكار للضرورة التى تحكم الأشياء، كما إنه إنكار للعلم، وقلب للحقائق.

وقد عرض ابن رشد لبعض المفاهيم الأخلاقية، مثل: الخير والشر، واللذة والألم، والعدل والجور، وغيرها من مصطلحات، تتعلق بالأفعال الإنسانية، وأشار إلى أن كل فعل له غاية يسعى الإنسان إلى تحصيلها من وراء فعله، قد تكون هذه الغاية تحقيق لذة ما، أو تحقيق خير ما.

ويبحث ابن رشد الفضائل باعتبارها الجزء النظرى المطلوب معرفته كتمهيد لعلم تدبير المدينة، أو علم السياسة، وفيه يعرض "للعادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية"(٣٧).

ويقسم ابن رشد الفضائل الإنسانية إلى أربع فضائل: نظرية، وصناعية، وخلقية، وإرادية. وينطلق من هذا التقسيم إلى بيان طبيعة كل فضيلة، وبيان ترتيبها؛ فالفضائل مرتبة على درجات، كل فئة من الناس تملك فضيلة معينة لها درجة تتفاوت بحسب قيمة هذه الفضيلة فى سلم الفضائل، وتنتهى كلها إلى فضيلة واحدة رئيسية "تكون بقية الفضائل من أجلها، وهذه الفضيلة مطلوبة لذاتها، بينما الفضائل الأخرى تكون مطلوبة لذاتها"(٣٨).

والفضيلة الرئيسية هى الفضيلة النظرية؛ لأن الفضائل العملية توجد من أجلها، والمعرفة العملية خادمة للمعرفة النظرية. ولن يتحقق إلمام كامل بعلم السياسة دون معرفة الجانب النظرى فيه، ومعرفة الكمالات والفضائل الإنسانية، وهذه المعرفة ليست مطلوبة لذاتها، بل هى من أجل العمل.

الجانب العملى:

وموضوعه هو الأفعال الإرادية التى يعتمد فى تحقيقها على إرادتنا واختيارنا، ومبدؤه هو الإرادة والاختيار، وغرض هذا العلم هو العمل، وذلك لا فائدة من علم السياسة إذا لم يخدم هذا الواقع فى صورة عمل، فيخرج من حيز النظر إلى حيز التطبيق.

ويتناول ابن رشد فى هذا العلم كيفية غرس الفضائل فى النفوس، ودور الدولة فى تهيئة الأفراد بالأسباب المادية والأدبية للحياة الفاضلة، وأن تتعهدهم بالتعليم والتربية لاكتساب الفضائل والعلوم، وتحقيق إنسانيتهم، وتسن لهم القوانين التى تلزم الخارجين، وتحيطهم بسياج من الرهبة، ومن هنا كان للمدينة دورها فى إكساب أفرادها الفضيلة.

والكمالات الإنسانية متعددة، ولما كان من الصعوبة أن يوجد إنسان يملك كل الكمالات والفضائل أو يستقل بنفسه فى امتلاكها، احتاج إلى مشاركة الآخرين. من هنا جاء الاجتماع وظهرت المدنية، وقد بحث ابن رشد عن المدينة الفاضلة من خلال تلخيصه كتاب السياسة (الجمهورية) لأفلاطون.

وشغلت المدينة الفاضلة عند ابن رشد حيزًا كبيرًا من فكره، فهى تعبر عن الجانب النقدى من فلسفته فى مجال الفرد والمجتمع، وفى مجال اعتقادات أهل المدينة، وكانت لمدينته مميزاتها الخاصة التى برزت فيها ملامح فلسفته: من التزام بالنزعة العقلية، والاعتماد على العلم، والحرص على المواءمة بين الوافد والموروث، هذا بالإضافة إلى تميزه فكريًا عن سابقيه من فلاسفة الإسلام، حيث اقتصر السابقون على الجوانب النظرية، وامتاز ابن رشد باهتمامه بالعلوم الشرعية إلى جانب اهتمامه بالفلسفة،

فكانت مدينته أكثر ملاءمة للحضارة الإسلامية من غيرها.

وقد أضاف ابن رشد للمؤثر الفلسفى الإسلامى مؤثرًا آخر، هو أثر الشريعة فى تصوره للمدينة الفاضلة، فالشريعة - عنده - لم تكن فقط مجرد مجموعة من العبادات، بل هى أيضًا تنظيم للمجتمع والمدينة، تضع قواعد لما يجب أن يكون عليه الحاكم والمحكوم، وقواعد لما يجب أن يكون عليه المجتمع تجاه غيره من المجتمعات، سواء الموافقة له فى الاعتقاد أو المخالفة.

وتمتاز مدينة ابن رشد بأنها ليست مدينة خيالية، بل مدينة ممكنة التحقق، ورأى أنها سبق ووجدت فى التاريخ الإسلامى، فى عهد الخلفاء الراشدين، وفى العهد الأول لدولة المرابطين وعند نشأة دولة الموحدين، عندما التزم كل هؤلاء بالشريعة الحقة، والتزموا بالفضيلة الكاملة، أفرادًا ودولة، فكانت مدينتهم مدينة عادلة.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) د. محمد بيصار: الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبنانى بيروت ط٣ سنة١٩٧٣م، ص٣٥.

(٢) د. محمد عابد الجابرى: المثقفون فى الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت سنة ١٩٩٥م، ص١٤٠.

(٣) د. محمد بيصار: الوجود والخلود ص٤٧.

(٤) د. محمود قاسم: دراسات فى الفلسفة الإسلامية ــ دار المعارف مصر سنة ١٩٦٧م، ص٥٩.

(٥) جمال الدين العلوى: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى. دار النشر المغربية الدار البيضاء سنة ١٩٨٣.

(٦) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د.محمود قاسم ، د. تشارلز بتروث، د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة سنة ١٩٨٥ ص٣٨ــ ٣٩.

(٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق بيروت سنة ١٩٦٧ ط٣ ص١٤١٨.

(٨) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، تحقيق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة سنة١٩٨٠م، ص٨.

(٩) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة. تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط٣ سنة١٩٦٩م، ص١٦٨.

(١٠) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. ، تحقيق د. محمد عمارة دار المعارف مصر سنة١٩٧٢ ص٣١.

(١١) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج ــ المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة١٩٣٠ ص٣٥٧.

(١٢) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه، أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامى بيروت ط١ سنة ١٩٩٤ ص ٦٤،٦٥

(١٣) ابن رشد فصل المقال ص٤٦.

(١٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٣٣، ١٣٤

(١٥) ابن رشد: فصل المقال ص٣٢

(١٦) د. حمد عابد الجابرى: "مقالة المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس "ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى. التى عقدت بكلية الأدب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس. نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ــ بيروت سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص١٣٩

(١٧) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٤.

(١٨) ابن رشد: تهافت التهافت ص٥٢٧.

(١٩) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه ص١٣٨.

(٢٠) ابن رشد: المصدر السابق ص٦٥.
(٢١) ابن رشد: فصل المقال ص٤٨.
(٢٢) ابن رشد: المصدر السابق ص٤٩.
(٢٣) ابن رشد: المصدر السابق ص٦٢.
(٢٤) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه ص١٣٧.
(٢٥) ابن رشد: المصدر السابق ص ١٣٩ـ١٤٢.
(٢٦) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق محمد سالم محسن، شعبان إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ط١ سنة ١٩٧٠ جـ١ ص٦.
(٢٧) ابن رشد: فصل المقال ص١٩١.
(٢٨) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥٤.
(٢٩) ابن رشد: المصدر السابق ص١٥٥.
(٣٠) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ـ جـ٣ ص١٥٦٥
(٣١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٦٧
(٣٢) ابن رشد: المصدر السابق ص١٧٠ـ١٧١.
(٣٣) ابن رشد: المصدر السابق ١٩٤.
(٣٤) ابن رشد: فصل المقال ص ٤٣.
(٣٥) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. جيرار جهامى، ود. رفيق العجم، دار الفكر اللبنانى بيروت سنة ١٩٩٢ص٢٩
(٣٦) ابن رشد: تلخيص السياسة، ترجمة د. حسن مجيد العبيدى، د. فاطمة الذهبى، دار الطليعة بيروت سنة ١٩٩٨ص٦٥.
(٣٧) ابن رشد: المصدر السابق ص٦٦.
(٣٨) ابن رشد: المصدر السابق ص٥٥.

مراجع للاستزادة:

ـ أبو زيد (د. منى) المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الاسكندرية سنة ١٩٩٩م.

ـ الجابرى (د.محمد عابد) ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص. مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٨م.

ـ الحلو (د. عبده) ابن رشد فيلسوف المغرب، منشورات دار الشرق الجديد بيروت سنة ١٩٦٠م.

ـ العبيدى (د. حمادى) ابن رشد وعلوم الشريعة، دار الفكر العربى ـ بيروت سنة ١٩٩١م.

ـ العراقى (د. محمد عاطف) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف مصر ١٩٨٠م.

ـ عامر (د. عمار): مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة دمشق سنة ١٩٨٦م.

ـ فخرى (د. ماجد) ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٠م.

ـ قاسم (د. محمود) ابن رشد وفلسفته الدينية ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٦٩م.

ـ موسى (د. محمد يوسف) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط مكتبة الدراسات الفلسفية ـ دار المعارف مصر سنة ١٩٥٩م.

ابن سبعين

عبد الحق بن سبعين فيلسوف صوفى أندلسى له أثره فى الحياة الروحية والعقلية فى الإسلام، ويُعد أبرز ممثل لمذهب الوحدة الوجودية المطلقة، وقد شغل أذهان المسلمين بمصنفاته وآرائه زمنًا طويلاً، واختلف الناس فيه، وكفّره بعضهم وجعله بعضهم قطبًا ربانيًا، الأمر الذى جعله ذا شهرة عظيمة فى العالم الإسلامى قد لا تتهيأ لغيره من الفلاسفة.

وقد امتاز ابن سبعين بأنه كان صاحب فكر نقدى، استطاع به أن ينقد كثيرًا من الآراء والفلسفات، نقدًا يدل على ذكائه وفطنته الأمر الذى أكسبه شهرة وأهمية فى نقد المذاهب الإسلامية.

أما عن اسمه، فهو "عبد الحق ابن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد"[1]. ويكنى : "ابن سبعين" وكذلك "بأبى محمد" ويلقب "بقطب الدين". وينسب إلى بلاد الأندلس فيقال: الأندلسى، وإلى مرسيته فيقال: المرسِى، كما ينسب إلى بلدة تسمى "رقوطة" فيقال: "الرقوطى"[2] وقد نسبه بعض المترجمين إلى بلاد أخرى، لعله قد يكون أقام فيها مدة من حياته، أو كان بعض جدوده منها.

ويلقب - أيضًا- بشيخ السبعينية، نسبة إلى طريقته الصوفية التى أنشأها والتى يُسمى أتباعها بالسبعينية[3] وهناك ألقاب أخرى لقب بها ابن سبعين، فقد لُقب بالغافقى وبالعكىِّ أيضًا.

وينتمى "ابن سبعين" إلى أسرة كان لها شأن بالأندلس؛ ولهذا نشأ ترفًا مبجلاً فى ظل حياة ونعمة وعز، وقد ظهر هذا فى اعتداده بنفسه وفخره بها.

وقد اختلف المترجمون لابن سبعين فى سنة ولادته، فمنهم من ذكر أن وفاته كانت فى العشرين

من شوال سنه ٦٦٧ هـ، وله من العمر خمس وخمسون سنة[٤]، ومعنى هذا أن ابن سبعين ولد فى سنه ٦١٣ هـ، ومنهم من ذكر أن ابن سبعين توفى بمكة سنه ٦٦٩ هـ عن نحو خمسين سنة[٥]. وعلى أية حال يتفق غالبية المترجمين لابن سبعين على أن مولده كان فى سنة ٦١٤ هـ، فمولده يقع فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى، وكان ذلك فى أواخر عصر الموحدين بالأندلس. ويمكن القول بأن حياة ابن سبعين التى بدأت سنة ٦١٤هـ وانتهت سنة ٦٦٩هـ قد مرت بأطوار ثلاثة، يبدأ **الطور الأول** منها من سنة ٦١٤هـ وينتهى فى سنة ٦٤٠هـ، وفيه طلب العلم على أساتذة الأندلس فى الناحيتين الدينية والفلسفية، **والطور الثانى** يبدأ سنة ٦٤٠ هـ بخروجه من الأندلس إلى حوالى سنة ٦٥٢ هـ، وفى هذا الطور يقع الاتصال بين ابن سبعين والإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية وفيه نجد ابن سبعين كثير الارتحال فى بلاد المغرب إلى أن يدخل مصر، وفيه أيضًا عانى ابن سبعين كثيرًا من الفقهاء المتعصبين عليه وخصوماتهم، **والطور الثالث** يبدأ من حوالى سنة ٦٥٢هـ وينتهى فى سنة ٦٦٩هـ بوفاة ابن سبعين، وفيه يقيم ابن سبعين فى مكة فى حماية حاكمها، الذى كان يستشيره فى أمور الحكم والسياسة.

وفى **الطور الأول** درس ابن سبعين العربية وآدابها بالأندلس والفلسفة[٦]، ونظر فى أصول الدين على طريقة الأشعرية المتقدمين ويقال :إنه اشتغل بدراسة الطب والكيمياء والسيمياء وعلم الأسماء والحروف.

وتذكر بعض المصادر أن ابن سبعين أخذ العلم عن ثلاثة من الأساتذة هم "ابن دهاق"و "البونى" و"الحرانى" وهناك شك فى تلمذة ابن سبعين على هؤلاء الأساتذة.

وقد توفى ابن سبعين بمكة سنة ٦٦٩هـ على أرجح الأقوال، وقد اختلف فى سبب وفاته لكن

الأرجح أن موته كان موتًا طبيعيًا. وفيما يتصل بثقافة ابن سبعين نستطيع القول بأنه استوعب كثيرًا من الفلسفات والمذاهب الإسلامية وغيرها من المذاهب، ثم صبغها بعد ذلك بصبغة معينة، وتمثلها على نحو خاص به، واستطاع أن يخرج من جماع هذه الفلسفات والمذاهب بمذهب فلسفى صوفى متسق فى أجزائه.

وكان صوفيًا يمزج التصوف بالفلسفة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف، فكان صوفيًا على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم، وكان علم الفلسفة قد غلب عليه فأراد أن يظهره متسترًا، وغَيَّرَ مصطلح الفلاسفة فى بعض ألفاظه حتى لا تنفر الناس عن مقاله، وقد أدعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق(٧).

وكان ابن سبعين يقول بالوحدة المطلقة التى يسميها أحيانًا بـ"الإحاطة" يعنى الإحاطة الوجودية، والتحقيق عنده هو علم الوحدة، والمحقق هو الكامل الذى أثبت الوجود المطلق الواحد، وعلم التحقيق عنده رتبة أعلى من علوم الفقهاء والمتكلمين والصوفية والفلاسفة.

ومن هنا كانت ثقافة ابن سبعين مكونة من عناصر فلسفية وأخرى تصوفية. وقد تهيأ له معارف كثيرة مستمدة من مصادر عدة، منها ما هو إسلامى، ومنها ما ليس بإسلامى، أما المصادر الإسلامية التى استقى منها ابن سبعين فهى: الكتاب والسنة وعلومهما، كالتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، وعلم العقائد ومدارسه، المختلفة والتصوف كما يمثله رجال الرسالة القشيرية والغزالى وابن العريف ومن نحا نحوهم فى التصوف السنى، والتصوف الفلسفى كتصوف الحلاج وابن مسرة وابن برجان وابن قسى ومن نحا نحوهم، ومذاهب الشيعة من الإسماعيلية، كما يتضح من رسائل إخوان الصفا، ومذاهب فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن

سينا والسهروردى المقتول. أما المصادر غير الإسلامية فيبدو لنا أن ابن سبعين قد استمد من الفلسفة اليونانية بصفة عامة، والأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة، ومذاهب الهنود والبراهمة، ومذاهب النصارى والمذاهب اليهودية، والمذاهب الغنوصية الشرقية القديمة.

وبذلك كانت ثقافة ابن سبعين شاملة، ذات مكونات متعددة تدل على قدرته على الاستيعاب، وذكائه الخارق فى تمثيل جميع المذاهب والآراء الفلسفية والدينية السابقة عليه، وبراعته النادرة فى استخدامها فى بناء المذهب الفلسفى الخاص به.

وقد ترك ابن سبعين جملة من المؤلفات، تختلف من حيث موضوعاتها كما تختلف من حيث الطول والقصر. وهى تدور حول فلسفته الصوفية، وآداب السلوك والرياضيات العملية، وعلم الحروف والأسماء.

وأسلوب ابن سبعين فى هذه المؤلفات غامض ومبهم، وهو يستخدم الرمز فى التعبير عن مذهبه، شأنه فى ذلك شأن غيره من الصوفية فى استخدامهم لأسلوب الرمز لإخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم[٨]، فهو أسلوب اصطلاحى معقد غير مألوف للناس. أما عن منزلة ابن سبعين ومكانته وأثره، فإننا نستطيع القول بأن ابن سبعين قد حاز منزلة وشهرة فى العالمين الإسلامى والمسيحى حيًّا وميتًا، وقد اختلف الناس حوله، فمنهم من يرى أنه قد ضل وخرج عن الإسلام، ومنهم من حكم عليه بأنه كان إمامًا عارفًا جامعًا للفضائل كلها[٩].

أما خصومه فكانوا فى الأغلب الأعم من الفقهاء والمؤرخين. وكان هناك فريق وسط بين خصومه وأنصاره، وهم من الشاذلية[١٠] وكان للطريقة السبعينية أثرها فى تلاميذ ابن سبعين.

والفكرة الفلسفية فى مذهب ابن سبعين هى أن الوجود واحد، هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، فهى غير

زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك ـ فى حقيقته ـ قضيه واحدة ثابتة. ويسمى ابن سبعين هذا المذهب فى تفسير الوجود بالوحدة المطلقة ،وهى وحدة منزهة من كل المفهومات الإنسانية التى يمكن أن تخلع عليها، ويبنى ابن سبعين على هذه الوحدة المطلقة مذهبه فى المحقق أو المقرب فالمحقق - عنده - وهو أكمل أفراد النوع الإنسانى - هو المتحقق بالوحدة المطلقة، وهو متميز عن كل من سبقه، ويجعل ابن سبعين له رتبة متميزة على رتب الفقيه والأشعرى والفليسوف والصوفى، والمقرب أو المحقق ليس شخصًا آخر غير ابن سبعين، وهو مدبر العالم من حيث حقيقته الروحانية[11]،

وتكمن أصالة ابن سبعين الفلسفية فى المقارنة بين مذهب المحقق ومذهب غيره من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية، ليثبت بطلان هذه المذاهب بالقياس إلى مذهب المحقق. كما تكمن أصالة ابن سبعين فى النتائج التى يبنيها على أساس فكرة المحقق، حتى إنه ليمكننا القول بأن لابن سبعين مذهبًا يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام وتساند متبادل، بحيث لا يفهم أحد هذه الأجزاء منفصلاً عن الآخر، وأن فلسفته تقوم بأسرها على أصل واحد، وتسير فى معالجة المسائل على نهج معين يلزمه صاحبه من البداية إلى النهاية.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) ابن شاكر الكتبى: فوات الوفيات، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ، ٢٤٧/١.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية مطبعة السعادة، ٢٦١/١٣.

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٨م، ٢٣٥/٧.

(٤) ابن شاكر الكتبى: المرجع السابق، ٢٤٧/١.

(٥) المقرى: نفح الطيب، القاهرة سنه ١٩٤٩م، ٣٩٦/٢.

(٦) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢١٦.

(٧) الفرس: العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، القاهرة، ٢٩٢/٣.

(٨) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣١.

(٩) المقرى: نفح الطيب ٣٩٥/٢.

(١٠) المرجع السابق نفسه.

(١١) أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبنانى. بيروت ص١٩١.

ابن مَسَرَّة

هو: محمد بن عبد الله بن مسرّة بن نجيح القرطبى[1] المولود ٢٦٩هـ والمتوفى ٣١٩هـ ويعد ابن مسرّة من أوائل فلاسفة الأندلس أصحاب النزعة الصوفية. ولا تمدنا المصادر التى ترجمت له إلا بالقليل عن حياته . كان والده تاجرًا يقول بآراء المعتزلة، وكان صديقًا لأحدهم. ،وقيل : إنه زار البصرة فى المشرق. وكانت آراء المعتزلة وغيرها من الآراء الكلامية والفلسفية معروفة فى الأندلس.

وقد درس ابن مسرة علوم الدين على أبيه على طريقة المعتزلة بما تنطوى عليه من عناصر فلسفية ، وقد أُثر عنه التنسك والزهد وهو فى سن مبكرة، كما أُثر عنه الاعتزال هو وعدد من أصدقائه ومريديه فى دوَيرة بجبل قرطبة، وقيل: إنه كان يعلمهم آراء المعتزلة فى القدر وأن نعيم الجنة وعذاب النار لا يتعلقان بالبدن وإنما بالنفس ونُسب إليه القول بوحدة الوجود، وآراء أخرى اعتبرت إلحادية.

وحمل عليه بعض الفقهاء من المالكية من ذوى النفوذ حملة عنيفة، وألف فى الرد عليه كتابًا. وهنا نجد ابن مسرة يخرج من الأندلس قاصدًا الحج بصحبة تلميذين له، ونزلوا جميعًا القيروان، ومنها توجهوا إلى مكة، ونزلوا بها على أبى سعيد بن الأعرابى المتوفى ٣٤١هـ، وهو أحد تلامذة الجنيد، ولكن أبا سعيد لم يرض عن آراء ابن مسرة، فألف كتابًا فى الرد عليه، ولا ريب فى أن ابن مسَرة قد استفاد من رحلته هذه علمًا بمختلف المذاهب الكلامية والصوفية.

وقَد عاد ابن مسَرة بعد ذلك إلى قرطبة، حيث اعتزل مرة أخرى فى دويرته بالجبل. وأخذ يبث تعاليمه سرًا فى خاصة تلاميذه، وفى صورة رمزية. وكان هو وتلاميذه يظهرون للفقهاء ما يُخالف حقيقة تعاليمهم الفلسفية. ومن أجل هذا تعارضت فيه الأقوال[2]، بين وصف الإمامة فى العلم والزهد والإمامة والزندقة. وقد توفى ابن مسرة

فى دويرته ٣١٩هـ، وقد قارب الخمسين عامًا.

ولا نعرف إلا القليل من مؤلفات ابن مسرة؛ ومنها رسالة عنوانها "خواص الحروف وحقائقها وأصولها"، وقد ذكرها ابن عربى فى "الفتوحات المكية "بعنوان "كتاب الحروف"؛ وكذلك رسالة عنوانها" الاعتبار "وفيها يوفق بين الدين والفلسفة، وهى نفس الرسالة التى يذكرها ابن الأبار فى التكملة بعنوان "التبصرة".

وقد أثرت تعاليم ابن مسرة فى جميع صوفية الأندلس الذين مزجوا التصوف بالفلسفة؛ فقد ظهر لابن مسرة فى الأندلس تلاميذ كثيرون، اعتنقوا آراءه على مرّ العصور، وكان لمدرسته أتباع فى القرن الرابع فى عصر ابن حزم، ومنهم إسماعيل الرعينى، ويظهر أن أثر هذه المدرسة قد انتقل إلى "المرية"، فى صوفيتها فى القرن الخامس الهجرى، وأصبحت "المرية" مركزًا هامًا من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرّة[٣].

وهو يقول بنظرية الفيض؛ والفيض عنده يسير من المادة الأولى إلى العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم المادة: حيث يرى تسلسل الكائنات الكبرى وصدورها عن الذات الإلهية والتى تفسر بالإشارة إليها بكلمة "هو" كما ينسب إليه إنكاره ببعث الأجساد، وأن عذاب النار ليس حقيقًا. وينسب إلى ابن مسرة أيضًا القول بحدوث علم الله وقدرته، وموافقته لرأى المعتزلة فى القدرة، ونفيه علم الله للجزئيات إلا بعد أن تقع، وتدبير العرش للعالم؛ لأن الله أجل من أن يوصف بفعل شىء، وإمكان اكتساب النبوة. وكان ابن مسّرة مؤولاً لآيات القرآن الكريم تأويلاً باطنيًا لكى يؤيد ما يذهب إليه من آراء[٤].

ولابن مسّرة محاولة مهمة للتوفيق بين الفكر والوحى، أو الفلسفة والدين، وهى تعالج الموضوع معالجة عامة دون التعرض للخلافات التى تظهر عند تلاقى الطرفين، وهذه المحاولة وردت فى رسالة "الاعتبار "وقد بعث بها ابن مسرة إلى تلميذ له ردًا على رسالة التلميذ، الذى كتب إليه يقول: إنه قد قرأ فى بعض الكتب "أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى

الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل[٥]، "وقد طلب التلميذ من أستاذه أن يشرح ذلك، وأن يذكر له بعض الأمثلة التى تؤيد هذا الخبر. فجاءت الإجابة بادئة بمقدمة خلاّبة تمهيدًا لعرضه التفصيلى المصحوب بمثال متقن لكيفية تلاقى الفكر مع الوحى متبعا ذلك بتأكيد أن هذا الطريق هو ما أراد الفلاسفة أن يسلكوه فضلوا ؛لأن النية الطيبة لم تكن متوافرة لديهم.

وتُعد هذه الرسالة – فى الواقع– من أهم الوثائق التى تكشف لنا جزءًا مهمًا من حقيقة الصراع الذى دار بين الفكر والدين فى تلك المرحلة المبكرة، وبخاصة إذا علمنا أن ابن مسرة قد عاش فى القرن الثالث الهجرى ولا يفصل بينه وبين الكندى – الفيلسوف العربى الأول– إلا نحو خمسين سنة. يذكر ابن مسرة فى مقدمته دور العقول التى هى نور من نور الله فى فهم أوامر الله وقدرته واستنباط صفاته، التى تتفق مع الصفات التى أوصى الله بها إلى أنبيائه، حيث جعل سبحانه فى كل أرض وفى كل سماء آيات دالة عليه، مفصحة عن ربوبيته، "فالعالم كله كتاب، حروف كلامه يقرؤه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقلب فى الأعاجيب الظاهرة المكبوتة، المكشوفة لمن رأى، المحجوبة عمن تلَهىّ.. "وبعد أن يستشهد بآيات كثيرة من القرآن تأمر بالنظر والتأمل وتحث عليه ينتهى إلى القول بأن "كل ماخلق الله من شىء موضوع للفكرة ومطلب للدلالة "وأن العالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما فى العلا من آيات الله الكبرى، والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى، "وأن المفكرين والمعتبرين يترقون بتصعد العقول، من مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا. فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا اوجدوا الحق وحدًا على ما حكت الرسل عليهم السلام، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله[٦].

ويذكر ابن مسرة خلاصة قضيته فى نهاية مقدمته للرسالة قائلاً : إن

هؤلاء المفكرين "وجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه أى أن التفكير يصدق الوحى – ووجدوا الاعتبار النبأ موافقًا للاعتبار لا يخالفه، فتعاضد البرهان، وتجلى اليقين، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان[7]".

ويوضح ابن مسرّة ما قاله بمثال يبين فيه كيف يمكن للإنسان عن طريق الملاحظة والتأمل فيما هو محسوس ومعلوم، أن ينتقل إلى ما هو مجهول من حقائق ومبادئ، تتفق فى نهايتها مع الحقائق الدينية ، ويتضح فى هذا المثال كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من النظر فى العالم الحسىّ مبتدئًا بأجزائه السفلى إلى الأعلى حتى يصل إلى حقيقة الألوهية. وليس هذا فحسب، بل يصل أيضًا إلى صفات إيجابية لهذه الألوهية.

فيمكن للإنسان – فى هذا المثال – أن يختار موضعًا لتأمله أو نظره ، واحدًا وأكثر من أنواع الموجودات الثلاثة: الحيوان أو البنات أو الموات، أى الجماد أو المادة؛ فإذا نظر إلى النبات – مثلاً - وجد عودًا مواتًا لاحياة به ولكنه يجد الغذاء يندفع فيه من أسفل إلى أعلى، وموزعًا على أقسام لا يتعداها مع الضروب المختلفة لهذه الأجزاء: عود،وقشر، وورقة، ونوارة، وثمرة، ونواة. ...إلخ ... وإذا علم أن طبيعة الماء أن تتحرك إلى أسفل، مع أنه يرى الغذاء يصعد، فمعنى ذلك أن هذا الصعود لم يصدر عن طبيعة الماء، وليس من العناصر ما تتحرك طبيعتة إلى أعلى إلا النار مما يمكن أن ينسب إليها حركة الرفع. ولكن هذا التفسير لا يكفى، إذ إن الماء والنار ليس من طبيعتهما التقسيم والتفصيل (على النحو الذى نراه دقيقًا فى النبات "من حيث الشكل والطعم والرائحة" ولا يكفى لتفسير هذا أن تضم سائر العناصر من هواء وتراب لاتحاد ذلك فى كل نبات، مع تباين هذا الأخير وتعدد صنوفه وأنواعه.

ثم إن هذه العناصر جميعًا تعد أضدادًا لا تأتلف من قبل أنفسها بل لابد لها من مؤلف يردها بقوته إلى ما هو خلاف طبيعتها، من التنافر إلى التآلف. هذه القوة المؤلفة يجب ألا تكون محصورة بأية طبيعة من طبائع هذه العناصر الأربعة، وإلا لما أمكن

تفسير التنوع والتشكل المتعدد الألوان فى النبات، فيجب أن يكون المؤلف قوة أكبر من الطبيعة. وترتقى همة الباحث إلى أعلى باحثة عن هذه القوة؛ وربما وجدها فى السماء الأولى لعلها تكون منتهى هذه الطبائع الأربع. ولكن سرعان ما يقوده البحث إلى أن هناك سماوات أخرى تشهد لها الأفلاك والكواكب الكثيرة من شمس وقمر. ...إلخ والتى تدل حركتها الرتيبة المنظمة على أنها لوحة مسخرة، فيلزمها من المحدودية والانقياد ما لزم تحتها من بيات الأرض.

وهكذا يصور لنا ابن مسَرة أن الباحث مازال يجوب أسفل العالم، باحثًا عن مصدر هذا التدبير والتسخير، ناشدًا إياه تارة فى النفس الحيوانية، المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة، وتطرق به البحث إلى عالم النفس الذى لم يكن كافيًا فى تفسير هذه الظواهر ، رغم ما يتمتع به هذا العالم من سمو وإحاطة، وذلك للسبب البسيط وهو خضوع هذا العالم نفسه للقهر والتصرف من مبدأ غيره وما يزال ابن مسرّة يحلق بنا فى أجواء من الاستدلال الصاعد إلى قمة الوجود مسجلاً ملاحظاته على ما يعتور النفس الإنسانية من ضعف وشيخوخة، بل وتحطم أحيانًا لمفارقتها البدن؛ ومنتهيًا إلى أن عالم النفس رغم سموه وروعته، لا يصلح أن يكون تفسيرًا لمظاهر التدبير والانسجام فى جزء واحد، بل هو سائر أجزاء العالم. ويتابع ابن مسرة تدرجه إلى أعلى بطريقة تفصيلية، حتى يصل إلى أسمى ما يمكن أن يتخيله الفكر الإنسانى مصدرًا لهذا التدبير، وهو الجانب العقلى الذى يتمتع بطابعين مهمين: الشمول والإحاطة، والصفاء اللامادى والبساطة. ومع ذلك يثبت الفحص والتحليل أن هذا المبدأ هو الآخر لا يصلح أن يكون السيد المهيمن المطلق؛ لأنه لم ينج هو نفسه من كونه خاضعًا لمؤثرات خارجية تعلو عليه ولا يعلو عليها. وينتهى ابن مسرة من رحلته الطويلة الشاقة إلى الوصول إلى مبدأ متغال، لا مثال له، ولانهاية له، ولا بدء له، ولا جزء له، ولا غاية له...... فتعالى هذا الملك الأعلى. وقد نجح ابن مسرة فى أن يصبغ الخصائص الفلسفية التى تعودنا أن نجدها فى هذا المبدأ الأعلى،

بالصبغة الدينية الخالصة، باستعمال الصفات النقلية التى سجلها كتابنا الكريم، والتى أفاض فيها علماء المسلمين، فنلحظ – مثلاً – أنه بدل أن يقول عن هذا المبدأ: إنه "العلة الأولى"، أو"المحرك الأول" نراه يقول: "الأول والآخر"، وهذا تعبير قرآنى محض.

ويلخص ابن مسرّة نتائجه فى هذا الشأن فيقول: "فقام الوجود به اضطرارًا فى حسن العقل مع عدم المثال والجنس". يقول عن هذا المنهج: "فأراك ملكوته كله مزمومًا "مقيدًا بالزمام وهو الرباط أو الحبل، بزمامه، ومحصورًا فى إحاطته مرتبًا بتقديره، متصرفًا بتدبيره، قائمًا على نهايته. لاحاكم فيه غيره". وينتهى ابن مسرة إلى هدفه الأخير من إثبات اتفاق الدين والفكر أو الوحى والعقل، أو الإسلام والفلسفة، وضرورة انتفاع الإنسان بهما، وليس هذا فقط، بل إن من الواجب الحتمى احتفاظ المجتمع بثمارهما وحرصه عليهما كليهما.

فقد جاء خبر النبوة مبتدئًا من جهة العرش، نازلاً إلى الأرض، فوافق "الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء: لا فرق، ولم يأت نبأ عن الله بيننا، إلا وفى العالم آية دالة على ذلك النبأ.وليس فى العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به، ونبهت عليه، إما تفصيلاً وإما إجمالاً. فلما اتفق البرهانان، "برهان النبوة وبرهان العقل، فتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم، لزم العقل ضرورة الإقرار".

وينهى ابن مسرة بحثه بالإشارة إلى ضرورة البحث العقلى الهادف المستقيم، ويذم هؤلاء الذين يرفضون أن يكون للعقل مجال فى هذا الميدان، مستعينًا بالقرآن الكريم، واصفًا هؤلاء بأنهم غافلون(٨) وقد ذمهم الله تعالى حيث يقول: ﴿الذين كانت أعينهم فى غطاءٍ عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعًا﴾ (الكهف: ١٠١).

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) د. محمد كمال جعفر: فى الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعة ١٩٦٨م، ص١٢٤.

(٢) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، المكتبة الأندلسية ص١٣٣.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفتة الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٣م ص٧٥-٧٦.

(٤) أبو الوفا التفتازانى: معجم أعلام الفكر الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ٢٧١/١.

(٥) ابن مسرة: رسالة "الاعتبار"، ضمن كتاب "دروس فى الفلسفة" للدكتور محمد كمال جعفر، القاهرة ١٩٧٥ص ٢٤٨.

(٦) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق ص٢٥١-٢٥٨.

ابن سينا

حياته:

هو أبو على الحسين بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس، أما لقب "الرئيس" فقد كان إشارة إلى تقلده الوزارة فى حين أن لقب "الشيخ" كان دلالة على اشتغاله بالعلم والفلسفة، فاللقب الأول سياسى، واللقب الثانى علمى.

وابن سينا صاحب عبقرية فريدة تقوم على الذكاء النادر والدهاء السياسى، عُرِفَ بالطب أولاً ثم الفلسفة، وهو يحتل مكانة بارزة فى تاريخ الحضارة العربية، بل فى تاريخ الحضارة الإنسانية فى التأثير الكبير الذى تركته فلسفته وطبه، لا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية والطب العربى فقط، بل فى تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط وما بعد الوسيط، وتاريخ الطب فى مفتتح عصر النهضة، كما كانت لفلسفته أثرها الكبير فى العصر الوسيط فى العالم العربى، ذلك إنه ليس تلميذ أرسطو فقط، بل هو تفوق عليه لأنه مسلم أفسح مذهبه المجال أمام الوحى والحقائق الدينية، فهو يثبت وجود الله وصفاته، ويثبت وجود النفس وخلودها، والسعادة الأبدية والمعاد ووجود الملائكة والرسل، كل هذا أكسبه هالة من الوقار جعلته يحتل مكانة مهمة عند الغرب: يذكره روجريكون قائلاً: "ثم تجددت الفلسفة... على يد ابن سينا باللغة العربية، ولم يكن غريبًا أن يَعُده أول اسم كبير بعد أرسطو، وأهم شراحه، وزعيم الفلاسفة"(١).

لقد سهل ابن سينا على الغربيين ربط الحقائق الدينية بالفلسفة والعلم، وجاءت فلسفته بمعطيات ثمينة على الحواس، وظهرت اتجاهات جديدة مصطبغة بالسينوى، فكان تيار يسمى السينوى اللاتينى الذى يتميز بترجيح العناصر السينوية على العناصر الأوغسطينية، والقديس توما

الأكوينى قد ذكر ابن سينا أكثر من أربع مائة مرة فى مؤلفاته[٢]، ويعد ابن سينا من أوائل المفكرين الذين تركوا لنا ترجمة مفصلة عن حياتهم فقد أملى جزءًا من سيرته على تلميذه أبى عبيد الجوزجانى، وترك لنا سجلا يحتوى تفاصيل حياته.

ولد ابن سينا سنة ٣٧٠هـ/٩٨٠م فى بلدة "أفشنة" من أعمال خوزستان على مقربة من مدينة "بخارى"، ونشأ فى بيت عريق بالتقاليد الفارسية فكرًا ودينًا، فقد كان أبوه من المشتغلين بالشئون السياسية، كما كان يدار فى بيته مجالس الإسماعيلية من الشيعة.

درس ابن سينا علوم القرآن وأصول اللغة، وتلقى المنطق على يد أستاذه أبى عبد الله الناتلى وكان يدعى المتفلسف، ونزل هذا المتفلسف بدار ابن سينا، وبدأ ابن سينا دراسة كتاب "إيساغوجى" وهو كتاب فى المنطق لفورفوريوس على يد الناتلى، ولكنه أدرك أن الناتلى لم يكن عليمًا بدقائق المنطق، وكثيرًا ما فاق التلميذ أستاذه. فأكمل دراسة المنطق على نفسه،

ودرس ابن سينا الطب على يد عيسى ابن يحيى، وأتمة وبرز فيه فى مدة قصيرة، وكان يقول: إن دراسة "الطب ليس من العلوم الصعبة" فكان يعتمد على نفسه فى درسه تارة، ويراجع أساتذة آخرين مثل أبى سهل المسيحى، وأبى منصور بن الحسن بن نوح، فلم يبلغ السابعة عشرة حتى ترامت شهرته بالتطبيب الآفاق الشرقية حتى عندما ألم بالأمير "نوح بن منصور" مرض عُضال، استطاع ابن سينا علاجه، وأصاب حيث أخطأ مشاهير الأطباء، فاستبقاه الأمير لخدمته، وأذن له فى الاطلاع على مكتبته، وكانت مكتبة عظيمة بما حوت من علوم الطبيعة والإلهيات.

ويُذكر أن ابن سينا قد انتهى من تحصيل العلوم، وهو فى سن مبكرة، ووقف على تفصيلاتها، ولكن علمًا واحدًا قد استعصى عليه فهمه، وهو علم "ما بعد الطبيعة"، ويعترف بأنه قد قرأ كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو أكثر من أربعين مرة، ولم يستطع أن يفهمه أو يفهم المقصود منه حتى وفق فى الحصول على كتاب للفارابى

بعنوان "أغراض كتاب ما بعد الطبيعة" فانفتح عليه فى هذا الوقت غوامض وأسرار علم الطبيعة. وعرف ابن سينا الفلسفة الخالصة عن طريق الفارابى، وتوسع فيها، ففاق الفارابى فى العرض والشرح والإلمام بدقائق هذا العلم.

وقد عاش ابن سينا فترة من الاضطرابات السياسية التى عانت منها البلاد الإسلامية.

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس، قص ابن سينا بنفسه جزءًا منه، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجانى بقية روايته.

مؤلفاته:

يعد ابن سينا من أكثر فلاسفة الإسلام غزارة فى الإنتاج، أما سرعته فى التدون والتأليف فكانت مثيرة للدهشة، من أمثلتها ما رواه الجوزجانى، الذى لازمه، وطلب منه كتابة كتاب "الشفاء"، حيث كتبه من عشرين جزءًا، واضعًا رؤوس المسائل فى يومين، دون الرجوع إلى كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من ذاكرته فقط، ثم أخذ كل مسألة من هذه المسائل يكتبها ويشرحها فى كتاب، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابى الحيوان والنبات[٣].

وقد حصر الأب "جورج شحاته قنواتى" مؤلفات ابن سينا فى كتاب يحمل نفس العنوان بما يزيد على مائتين وخمسين مؤلفًا منها ما يشبه دوائر المعارف، ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة، ومنها الرسائل والقصائد.

ولم تقتصر مؤلفات ابن سينا على علم من العلوم، ولا فن من الفنون، وإن كان طابعها الأعم الأغلب هو الفلسفة بجميع فروعها المعروفة آنذاك، فإنها تجاوزت ذلك، فألم باللغة والشعر والتصوف والموسيقى والفلك والطب بصورة خاصة، وهذا ما دعا أكثر الذين كتبوا عن ابن سينا إلى تلقيبه بالموسوعى.

وقد كتب ابن سينا فى الفلسفة ٢٤ مؤلفًا، وفى اللغة: ٢٣ مؤلفًا، وفى الطبيعة: ٢٦ مؤلفًا، وفى الطب: ٤٤مؤلفًا، وفى الرياضيات والموسيقى: ١٤مؤلفًا، وفى التفسير : ٦مؤلفات، وفى التصوف: ٣١مؤلفًا، وفى الرسائل

الشخصية: ١٥مؤلفًا وفى المنطق: ٢١مؤلفًا، وفى الشعر مؤلفًا واحدًا، وفى علم النفس: ٣٢مؤلفًا، وفى الكيمياء: ٦مؤلفات، وفى الميتافيزيقا والتوحيد: ٣٢مؤلفًا، وفى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة: ١١مؤلفًا، وفى متفرقات شتى: ٧مؤلفات[٤].

ومن أهم كُتب ابن سينا:

١ -كتاب "الشفاء": وهو كتاب ضخم أشبه شىء بدائرة معارف فلسفية، ألفه ابن سينا للعامة، وقد شمل العديد من الموضوعات، وهو ينقسم إلى أربعة أقسام: المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، وقد ترجم كله إلى عدة لغات، منها اللاتينية والإنجليزية، والفرنسية، وطبعت بعض آجزائه فى مصر طبعة حديثة.

٢ -كتاب "القانون فى الطب": ويقع فى خمسة أجزاء، وظل من المراجع الأساسية فى تعليم الطب فى العالم طوال القرون الوسطى، وحتى عصر النهضة فى أوروبا.

٣ -كتاب "النجاة" وهو مختصر لكتاب "الشفاء".

٤ -كتاب "الإشارات والتنبيهات": وهو من آخر ما كتب ابن سينا، وفيه إشارات إلى فلسفة ابن سينا المشرقية فى مقابل الفلسفة المشائية فى "الشفاء".

٥ -كتاب الحكمة المشرقية: فُقِد معظم هذا الكتاب، ولم يبق منه إلا الجزء الخاص بالمنطق.

٦ -مؤلفات ابن سينا عن النفس: ولابن سينا مجموعة كبيرة من الرسائل الفلسفية المعبرة عن النفس، سواء كانت كتبًا أو رسائل أو حتى قصائد، مثل القصيدة العينية.

٧ -مجموعة رسائل فى الحكمة والطبيعيات. بالإضافة إلى مؤلفات أخرى مثل: "عيون الحكمة، إثبات النبوات، التعليقات، حى بن يقظان، رسالة الطير، رسالة أسباب الحروف، إلى جانب كتاباته المتنوعة فى المنطق، وله أيضًا تفسير بعض السور القرآنية بأسلوب فلسفى، نشر بعضها فى كتاب "جامع البدائع" كتفسير الصمدية، وتفسير سورة الأعلى، وتفسير سورة الفلق، وتفسير سورة الناس وتفسير المعوذتين.

فلسفته:

من الملاحظ أن فلسفة ابن سينا يمكن أن تنقسم إلى قسمين رئيسيين، حيث كان يكتب بأسلوبين مختلفين فى كتاباته الفلسفية.

الأسلوب الأول: فلسفة يكتبها للعامة، ويعرض فيها الفلسفة بالطريقة المشائية، وهى الطريقة المشهورة بين الناس بأنها طريقة أرسطو وأتباعه، ومنها "كتاب الشفاء" بأجزائه المتعددة، و"النجاة" وغيرهما.

الأسلوب الثانى: كتب للخاصة يرصد فيها أسرار الحكمة المشرقية، أو حسب ما ذكر أنه أودعها أسرار الحكمة المشرقية، ويوصى أن تصان هذه الفلسفة عن العامة ولا يطلع عليها أحد إلا بعد أخذ المواثيق عليه، والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب، وعدم إذاعتها للجمهور، ومن أمثلة هذه الفلسفة، ما وضعه ابن سينا فى الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب "الإشارات والتنبيهات" ورسائله الصوفيه، وغيرها.

ونختار من عناصر فلسفته، العناصر التالية:

أ -تقسيم العلوم:

يُعد تقسيم العلوم أو تصنيفها من أهم المواضع التى تظهر فيه استراتيجية ابن سينا فى الكتابة الفلسفية، إذ أنه يراعى – فى بسط آرائه– من يخاطبهم، فإن كانوا من عامة المتفلسفة فإنه لا يكشف لهم إلا عن مذهبه العام أو المستور، وإن كانوا من الخاصة كشف لهم عن تقسيم آخر للعلوم.

فهو فى "الشفاء"، وغيره من كتب العامة يتبع أرسطو فى تقسيم العلوم إلى نظرية ،وعملية:

أما العلوم النظرية فهى: الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات.

أما العلوم العملية، فهى: الأخلاق وتدبير المنزل (التربية، والاجتماع، والرياضيات) والسياسة.

كما عرض ابن سينا هذا التقسيم فى رسالة صغيرة بعنوان: "فى أقسام العلوم العقلية"، وهى الرسالة الخامسة من "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات"(٥).

وقبل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها، وهى عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة

الإنسانية ثم يقسم الحكمة بحسب الأشياء والموجودات.

ويتقدم هذا التقسيم علم المنطق باعتباره مدخلاً لدراسة العلوم الفلسفية، وقد تعمق ابن سينا فى دراسته، ولكنه لم يضف جديدًا إلى ما نقله الفارابى عن أرسطو، وقد تساءل كما تساءل غيره عن المنطق هل هو جزء من الفلسفة أو آلة لها؟ وحاول التوفيق بين المشائيين الذين يعدون المنطق آلة، والرواقيين الذين يرون عكس ذلك، فقال: "إن المنطق يمكن أن يُعد جزءًا من الفلسفة، أو آلة لها"[٦].

والمنطق – فى نظره– علم لمعان هى بمثابة صور يُصاغ فيها الفكر، لأن موضوع المنطق لا وجود له إلا فى الذهن فقط، كمعنى الذاتية، ومعنى الكثرة. العموم، والخصوص. الوجوب، والإمكان، وغيرها..

أما منفعته فكبيرة، لأن المنطق هو الذى يحمينا من الخطأ فى إدراك المعانى وتصورها تصورًا صحيحًا، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى.. فيرسم لنا طريق البرهان الموصل إلى اليقين، ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة[٧].

وهذا التقسيم هو ما رصده ابن سينا فى الفلسفة وفروعها التى تقدم للعامة.

أما النوع الثانى من فلسفته، وهى الحكمة المشرقية فيضع لها تقسيمًا آخر، وقد عرضه فى كتاب "منطق المشرقيين" فميز بين نوعين من العلوم: علوم دائمة الصحة أبد الدهر، وعلوم ليست دائمة الصحة.

النوع الأول: يشتمل على علوم نظرية (علم طبيعى – علم رياضى – علم إلهى – علم كلى).

وعلوم عملية (أخلاق – تدبير منزل - سياسة – الناموس أو الشريعة)[٨].

وابن سينا فى هذا التقسيم يخرج عن التقسيم المألوف المشهور للعلوم، وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلى، وكذلك إضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة.

ب -العلم الطبيعى:

خصص ابن سينا أقسامًا من كتبه الرئيسية بحث فيها الطبيعة، فقد خصص قسمًا فى كتابه "الشفاء"، وكذلك كتاب "النجاة والإشارات"

لهذا العلم إلى جانب معظم رسائله، خاصة التى تندرج تحت عنوان "رسائل فى الحكمة والطبيعيات".

والعلم الطبيعى صناعة نظرية موضوعها الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير، وبما هى موصوفة بأنواع الحركات والسكون[٩].

ويشير ابن سينا إلى وجود أمور عامة يجب على الباحث الطبيعى أن يُسلم بها فى بداية دراسته للطبيعة، وهذه الأمور هى[١٠]:

١ -إن كل الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة. المادة منفعلة، والصورة فاعلة.

٢ -كل جسم لابد أن يفترض فيه أبعاد ثلاثة: الطول - العرض - العمق.

٣ -إن لكل مادة صورة طبيعية خاصة بها لا تحل إلا فيها.

٤ -إن لكل جسم طبيعى قوى خاصة سارية فيه، وهذه القوى هى التى تحدد للجسم مكانه الطبيعى.

٥ -كل ما فى الطبيعة يسير نحو غاية محددة، والضرورة تحكمه، ولابن سينا فى دراسة أى موضوع جانبان: جانب نقدى يتمثل فى نقد السابقين عليه، فيستعرض آراء السابقين ويبين ما فيها من أخطاء وينقدها حتى يتسنى له التعبير عن الجانب الإيجابى، وهو مذهبه الخاص ففى مجال الطبيعة وجد ابن سينا من السابقين من ذهب إلى القول بعلة واحدة أو أكثر، سواء كانت هذه العلة مادية أو علة صورية، والقائلون بعلة مادية تتمثل آراؤهم فى أصحاب الاتجاهات المادية، أما القائلون بعلة صورية فيمثلها الفيثاغورية.

ويخصص ابن سينا الفصل التاسع من المقالة الأولى للسماع الطبيعى من الشفاء لعرض أراء المذاهب السابقة عليه، ويحلل فكر أعلامها، وهم القائلون بعلة واحدة، ويقدم نقده لها ليخلص إلى القول بأربعة علل: مادية، وصورية، وفاعلة، وغائية.

ويقصد ابن سينا بالعلة المادية ما تتضمنه من دلالات ابتداء من الهيولى باعتبار صلتها بالصورة بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، والعلة المادية مثل الخشب بالنسبة للسرير، والعلة المادية أو العنصرية هى جزء من قوام الشىء، ويكون بها الشىء هو ما

هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده[١١].

والعلة الصورية هى العلة الثانية، ويضمها ابن سينا مع العلة المادية، ويقول إنهما" معًا علة وجوده[١٢].

وبهذه العلة الثانية تكتمل علتا الموجودات من جهة طبيعتهما، وتطلق الصورة على نواحٍ شتى: فقد تقال الصورة للماهية، أو للشكل والتخطيط، وهيئة الاجتماع، وغيرها. والمادة توجد لأجل الصورة، ولكن الصورة خلافًا للمادة هى بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة تحل فى المادة وتمنحها الوجود الفعلى، فهى التى تفيد تقويم المادة، وهى العلة التى هى جزء من قوام الشىء، يكون بها هو ما هو بالفعل[١٣].

أما العلة الفاعلة، فيعرفها ابن سينا قائلاً: إن الفاعل هو ما يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس له من ذاته، وليس بلازم أن يكون مؤثرًا بالفعل، بل قد يكون مفعوله معدومًا ثم يعرض له ما يصير للفاعل الأسباب التى لها فعلاً[١٤].

والفاعل فى الأمور الطبيعية يطلق على مبدأ الحركة ويعنى به كل خروج من قوة إلى فعل[١٥].

مثل كون النجار علة الكرسى، وكون الأب علة لابنه، وللعلة الفاعلة أهميتها عند ابن سينا، إلا أن هذه الأهمية تتضاءل أمام ما يضيفه من أهمية على العلة الغائية، التى يعرفها بقوله: إنها "المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة"[١٦] والغاية متقدمة فى شيئيتها على جميع الأسباب، ومتأخرة فى وجودها عنها، فالغاية تتقدم سائر العلل[١٧] وهى علل الأجسام الطبيعية.

أما عن لواحق الأجسام الطبيعية فهى: الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، والتناهى، واللاتناهى.

ويأخذ ابن سينا فى تفسيره للعالم الطبيعى بمبدأ العناية والغائية، وينقد كل من يقول بالاتفاق والمصادفة، ويرى أنه ليس للاتفاق مدخل فى تكون الأمور الطبيعية، بل هناك ارتباط حتمى بين الأسباب والمسببات وإذا لم يكن هذا لوجدنا فى الطبيعة شجرة تثمر التين والزيتون معًا، أو أنواع نباتية مختلطة بعضها ببعض، بل إن الطبيعة بها سببية غائية، وهذه الغائية توجب أن تسير الطبيعة نحو

الكمال والخير "أما الأشياء التى نسميها اتفاقات فهى واجبة عند الله، فإنه يعرف أسبابها وعللها"[١٨].

ويعتقد ابن سينا أن الطبيعة تساق إلى غاية وخير، وليس كون شىء منها جزافًا ولا اتفاقًا إلا فى الندرة، ولها ترتيب حكمى، وليس فيها شىء معطل لافائدة فيه، وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسرى إلا على سبيل التأدى والتولد، والطبيعة لا تفعل فعلها من أجل أن لها روية واختيار، بل لأن لها عناية حتمية تؤدى إليها ضرورة، فالطبيعة تسير نحو غاية.

ج -عالم الإلهيات:

يتناول ابن سينا أدلة وجود الله عند بحثه فى عالم الإلهيات، وتختلف طريقة ابن سينا فى الاستدلال على وجود الله عن طريقة المتكلمين.

لكن هذه الطريقة لم ترض ابن سينا، حيث إن طريقتهم تقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم على وجود محدث له، وهو الله تعالى، أى الاستدلال بالمخلوق على وجود الخالق.

لكن هذه الطريقة لم ترض ابن سينا، لأنها لقوم لم يرتفعوا عن طريق العامة فى الاستدلال، فينقدهم قائلاً: "إن حجتهم مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتضاة من معرفة الحقيقة"[١٩].

فدليل المتكلمين دليل كوزمولوجى، يبدأ من العالم، أى من المعلول ليصل إلى العلة، أما دليل ابن سينا فهو على العكس من ذلك يبدأ من الوجود نفسه، أى من العلة الأولى للوجود ويهبط منها إلى الموجودات، وهو مايسمى بالدليل الأنطولوجى.

وهذه الطريقة فى الاستدلال التى تبدأ من النظر إلى واجب الوجود، وهو الاستدلال العقلى استفادها ابن سينا من الفارابى. وابن سينا فى تدليله على أفضلية البرهنة العقلية على وجود الله يستشهد بدليل من القرآن الكريم[٢٠].

فى قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت:٥٣) فاستدلال ابن سينا لا يبدأ من الآفاق أو العالم، أو الكون الحسى، بل من التحليل العقلى لفكرة الواجب، ومقابلتها بفكرة الممكن.

فالطريق المسلوك إلى معرفة البارى هو

أنا جئنا فقسمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب، ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته، وإلى ما ليس بذاته، وقسمنا غير الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذى هو الممتنع، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته، وهو الممكن[٢١].

فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضة.

ويرى ابن سينا أن الطريق العقلى أشرف الطرق للاستدلال على وجود الله تعالى، وهو استدلال بالعلة على المعلول، وأما عكسه، وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، فربما قد لا يعطى اليقين المطلوب.

ونلاحظ أن هذه الطريقة فى البرهنة على وجود الله قد جاء بها ديكارت فيما بعد عندما حاول أن يثبت وجود الله من ذات فكرة وجود موجود عقلى، فنجد أن فلاسفة الإسلام كانوا أسبق من فلاسفة الغرب فى التوصل إلى أفكار عقلية مجردة وكلية، وهذا وحده كافٍ لدحض ما يزعمه البعض من أن العقلية السامية عقلية مفككة وجزئية لا تقوى على التفكير الكلى[٢٢].

وهذا الدليل الأنطولوجى الذى قال به الفارابى وابن سينا، وأخذ به القديس أنسلم بعد نحو قرن ونصف من الزمان، وقد تأثر به الكثيرون بعدهما، فالله تعالى عند ابن سينا لا برهان عليه، بل هو برهان على كل شىء، فهو لا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ (آل عمران: ١٨) وكما يذكر فى موضع آخر قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣) فهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[٢٣]. فمعرفته تعالى هى معرفة أولية من غير اكتساب.

كما تناول ابن سينا موضوع الصفات الإلهية، والصفات بشكل عام على أربعة أصناف:

الأول: الصفات الذاتية، مثل قولنا إن الإنسان حيوان أو جسم، وهذه الصفة ذاتية، وشرط فى ماهيته.

الثانى: الصفات العرضية، كأن يوصف الشىء بالبياض لوجوده فيه،

وهو غير ذاتي له، إذ قد يتحول إلى السواد.

الثالث: الصفات الإضافية، مثل ما يوصف بأنه عالم، فإن العلم هيئة موجودة فى النفس بالإضافة إلى أمر خارج عنها.

الرابع: ما يوصف الشخص بالأبوة، فإن الأبوة هيئة توجد فى الإنسان ثم تعرض لها الإضافة.

والله تعالى ليس له صفات ذاتية، ولا صفات عرضية، فهو بعيد عن النوع الأول والثانى، فالصفات التى يتصف بها - تعالى- هى الصفات الإضافية، ولكن لابد فيها من شرط، هو أن تكون الصفة ملازمة للوجود.

وتحدد الصفات إما بطريقة سلبية، أو إضافية، أو بهما معًا، أى بالإضافة والسلب، فيقول: إن الله "إنما يوصف بعد الأنية - أى الذات - بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه"[٢٤].

فإنه تعالى ينبغى أن يوصف سلبيًا بنفى كل شبه له بسائر الكائنات، وإيجابيًا بإثبات كل صلة له بها.

والصفات السلبية، مثل قوله: إنه واحد، فإن الواحد يعنى به هنا الوجود نفسه مسلوبًا عن القسمة والشريك. فالوحدة من صفاته، ويعنى به أنه موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له.

أما الصفات الإيجابية فتتمثل عنده فى قوله: إنه عقل وعاقل ومعقول، وهذا لا يوجب الكثرة فيه، وأنه قادر بمعنى أن وجود غيره يصدر عنه، وأنه مريد، أى أنه واجب الوجود مريد النظام والخير للعالم كله، فذاته مبدأ كل نظام وخير، فيصير نظام الخير معشوقًا له بالعرض[٢٥]، ولما كان عاشقًا لذاته، وكانت الأشياء، صادرة عن ذات هى صفاتها، أى معشوقة، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنيًا به، لأنه عاشق ذاته، فالبارى هو عشق وعاشق ومعشوق، لأن "كل جمال وملائمة وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق"[٢٦].

وقد يجمع ابن سينا بين الطريقتين معًا، أى السلب والإضافة، فإذا قيل: جواد، قصد من حيث هذه الإضافة مع السلب، وهو أنه لا ينحو فى قصده نحو تحقيق غرضًا لذاته.

د - خلق الله للعالم: انظر "نظرية

الفيض".

هـ -النفس: لم يهتم أحد من فلاسفة الإسلام به كاهتمام ابن سينا، فقد شُغِل بها زمنًا، وأفسح لها مكانًا فى فلسفته، وعالجها على عدة مستويات، ودرسها فى مختلف مراحل عمره، وذكرها فى كتبه المختلفة، فهو يؤلف فيها شابًا، ثم يعود إليها أكثر من مرة، يقدم لها فى كل كتبه الرئيسية، ويخصص لها رسائل بعينها، يدرسها فى الفلسفة بجانب الطب، فيبين فى كتابه "القانون" قوى النفس المختلفة على طريق الأطباء، وفى "الشفاء" يوضح آراءه النفسية، بالإضافة إلى تعليقاته على كتاب "النفس" لأرسطو، ورسالته فى "القوى النفسانية"، بل له قصيدة تدور حول النفس ومصيرها كما يفرد لها القصص الرمزية، مثل قصة "حى بن يقظان"، ويذكر أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا: "من عرف نفسه عرف ربه"، وأنه سمع من الحكماء أن "من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه" وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن النفس الإنسانية قد احتلت مكانًا بارزًا فى فلسفة ابن سينا، فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت ثلاثين رسالة[٢٧].

وقد أراد ابن سينا أن يتغلغل فى طوايا النفس، ويستجلى غوامضها مستعينًا بدراسات أرسطو، وبالدراسات الطبية والتشريحية التى ظهرت بعد المعلم الأول، وخاصة جالينوس. فدرس النفس من الناحية الميتافيزيقية، كما درسها من الناحية الفيزيقية والفسيولوجية، وكان فى هذه الناحية أقرب فلاسفة العرب إلى الفكر الحديث.

نظر ابن سينا إلى النفس الإنسانية من جانبين: جانب يشترك فيه الإنسان مع بقية الكائنات الحية (الحيوان والنبات) فيكون تعريفه للنفس من هذا الجانب أنها: "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة القوة"، والجانب الآخر للنفس يشترك فيه الإنسان مع الملائكة، وتعريف النفس فيه أنها: "جوهر هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى (عقلى) بالقوة (فى النفس الإنسانية) وبالفعل فى

النفس الكلية.

ويقدم ابن سينا أدلته على وجود النفس وجودًا مجردًا عن البدن ويهدف من وراء ذلك التصدى لبعض المتكلمين ممن ذهب إلى إنكار استقلال النفس عن البدن والقول إنها عرض يتجدد كما يتجدد بقية أعراض الجسم وأجزاؤه، فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن النفوس النواطق ليس لها وجود فى الحقيقة، وأن الحياة عرض أحله الله بإرادته، وإن الموت قضاء للحياة، وهو إنما عرض يزول بحلوله الحياة[٢٨].

ويثبت ابن سينا وجود النفس وجوهريتها وأنها "جوهر غير جسمانى وليس عرضًا، وإنما غير قابل للفساد، فإذا فارق هذا الجوهر البدن، بقى البقاء الذى يخصه[٢٩]، ويقدم أدلة لإثبات ذلك من خلال طريقين: طريق حدسى والآخر طريق التعليل. ويرى ابن سينا أن أمر النفس بديهى، فكل إنسان يدرك – بالاستبطان– أن له نفسًا بين جنبيه، يراها رؤية مباشرة بالحس الباطنى، فالإنسان وهو يشك أو ينكر يدرك أن له نفسًا هى قوام هذا الشك أو التفكير، أو هى "الكوجيتو" التى توصل إليها ديكارت، وتتعدد أدلة وجود النفس عند ابن سينا، نلخصها فيما يلى:

١ -الدليل السيكولوجى:

للإنسان أفعال وانفعالات خاصة به وليست لغيره من الحيوانات، وهى تتميز بأنها نفسية خالصة، ينفرد بها الإنسان، فهو يمتاز عن الحيوان ببعض الخواص، مثل الكلام، واستخدام الإشارة، ويمتاز كذلك بخواص عقلية سامية، وانفعالات كالتعجب والضحك، أو الضجر والبكاء، أو الخجل والحياء، كما يمتاز بالقدرة على التفرقة بين الخير والشر، وبين الحسن والقبيح، والنفس ليست إحدى هذه القوى سالفة الذكر، ولكنها الشىء الذى له هذه القوى، وأخص خواص الإنسان، تصور المعانى الكلية المجردة عن المادة كل التجرد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصورًا وتصديقًا من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان، ومن أجلها يختص به الإنسان، وإن كان بعضها بدنيًا، ولكنه موجود لبدن الإنسان بسبب

النفس التى للإنسان[٣٠].

٢ -دليل وحدة النفس:

أفعال الإنسان الإرادية كثيرة ومتعددة، وقد تكون متناقضة ومتضادة، ولا واحد منها هو النفس، ولكن لابد لها من مبدأ هو قوام وحدتها وتماسكها، فهذه الأفعال والانفعالات اختيارية، ولا واحد منها هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشىء الذى له هذه القوى[٣١].

٣ -دليل الاستمرار:

يتغير البدن باستمرار، ولكن هناك شىء ثابت لا يتغير، فالجسد يتغير ويتبدل بالزيادة والنقصان، وهو مركب من أجزاء معرضة للنمو والذبول، أما إدراك الإنسان فهو مستمر على مر الأيام، وهو شعوره ببقائه، وتذكره لما مضى من عمره، ومعرفته للمحسوسات والمعقولات ثابت لا يتغير، فهذا دليل على أن الذات مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة. يقول ابن سينا: تأمل أيها العاقل أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودًا طوال عمرك، وبدنك وأجزاؤه ليست ثابتة مستمرة، بل هى أبدًا فى التحليل والانتقاص[٣٢].

٤ - الدليل الطبيعى:

ليس هذا البرهان جديدًا، وإنما استمده ابن سينا من آراء اليونانيين، وهو يعتمد على التفرقة بين النفس والجسم من حيث نسبة الحركة على كل منهما، ويقوم على التفرقة بين نوعين من الحركة: قسرية، وإرادية. والإرادية تنقسم بدورها إلى نوعين: ما كان على مقتضى الطبيعية، كالسقوط إلى أسفل، وما كان على غير مقتضى الطبيعة، وذلك كتحليق الطائر إلى أعلى، وهذا النوع الأخير من الحركة الإرادية، بصفة خاصة عندما يحتاج إلى محرك إضافى غير البدن، ألا وهو النفس.

٥ -دليل الرجل المعلق فى الفضاء:

ويسمى كذلك دليل الرجل الطائر، وفيه يفترض ابن سينا وجود إنسان معلق فى الهواء، وبترت أجزاء بدنه، فإنه ما لم يمت - يظل شاعرًا بنفسه غير غافل عنها، وكذلك فإنه لو علق فى الفضاء بحيث لا يرى أجزاء بدنه، فإنه مع ذلك لا يغفل أبدًا عن وجود نفسه، فيقول: ارجع إلى نفسك، وتأمل

هل إذا كنت صحيحًا، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد أغفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت أنيتها.

كما يورد ابن سينا هذا الدليل فى موضع آخر من كتاب النفس من الشفاء، فيخاطب الإنسان قائلاً: "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخُلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أوخلاء هويا فلم تتلاق، ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، ولا شك فى ثباته لذاته موجودًا"(٣٣).

كما تناول ابن سينا مصدر النفس وعلاقتها بالبدن فى قصيدة عرفت باسم " العينية" قال فيها:(٣٤).

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة من كل مقلة عارف

وهى التى سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كُره إليك وربما

كرهت فراقك وهى ذات تفجع

ونظرة سريعة إلى هذه الأبيات، ذات الإيقاع الفلسفى الواضح تؤكد ابتعاد ابن سينا كُليًّا عن التصور الفلسفى الأرسطى للنفس، الذى تصور النفس كمالاً للبدن، وأنها ملازمة له، توجد بوجوده، وتزول بفنائه.

كذلك لا تعبر هذه الأبيات عن التصور الأفلاطونى، فالنفس عند أفلاطون جوهر قائم بذاته وخالد، أى له وجود قبل البدن وبعده، ولابد للناظر فى هذه القصيدة أن يدرك مدى اقتراب الشيخ الرئيس فى تصوره للنفس من المفهوم الإسلامى، وبُعده الكبير عن التصور اليونانى أرسطيًا كان أو أفلاطونيًا(٣٥).

و -التصوف الفسلفى:

إذا اعتبرنا التصوف اختيارًا باطنًا وذوقًا، واعتبرنا المتصوف من قام بهذا وحصل له الكشف عن طريق الذوق يصعب علينا أن نعتبر ابن سينا من المتصوفين، فقد استنكر شهاب الدين السهروردى على ابن سينا أن يخوض فى مسائل التصوف، زاعمًا أن حياة الشيخ الرئيس، وسيرته الشخصية لا

تؤهله للخوض فى هذه المسائل الروحية التى تتطلب سلوكًا خاصًا، ونوعًا معينًا من الوجدان، ولكن مؤرخى الفلسفة قد تكلموا فى تصوف ابن سينا، فيذكر كارادفو ذلك قائلاً: "ولا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا فى آخر المذهب كتاج له، وهو متميز عن الأجزاء الأخرى، وابن سينا يدرسه دراسة فنية، كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحًا موضوعيًا"(٣٦).

وما نقف عليه من حياة ابن سينا، أنه لم يحى حياة صوفية قوامها الانقطاع لله، والنسك والمجاهدة التى كان من أسبابها أيضًا عدم استقراره فى بلد ما، يُضاف إلى الأسباب التى حالت دون تنعمه بحياة هادئة ينصرف فيها للتأمل، وإنما كانت حياته على شىء من الاضطراب.

وبغض النظر عما إذا كان للشيخ الرئيس أحوال ومواجد صوفية ذوقية أم لا، فإن كتاباته وأفكاره فى مجال التصوف لها أهميتها فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، فهى محاولة رائدة لوضع أُسس عقلية منطقية للظاهرة الصوفية. وتشخيص دقيق لما يحدث بالفعل لمن يسلك هذا الطريق، والنتائج الحقيقية التى يمكن أن يؤدى لها سلوك هذا الطريق فى مجال الوصول إلى الحقيقية، وتحقيق مقامات عالية فى العرفان الفلسفى.

ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه الصوفى عند ابن سينا، ورصده بشكل خاص فى "الأنماط" الثلاثة الأخيرة من كتابه "الإشارات والتنبيهات" ولعل هذا الكتاب جزء من الحكمة المشرقية التى أراد ابن سينا أن يقابل بها الفلسفة المشائية التى قدمها للعامة فى كتاب "الشفاء"(٣٧).

كما يذكر هو نفسه فى مقدمة كتابه "منطق المشرقيين" أما فى رسالته "سلامان وإيسال" فالحقيقية هى الزهرة الجميلة التى شغف بها سلامان والتى أنسته حبه لـ"إيسال" حيث تنتهى الرحلة بالجلوس على سرير الملك، أى وصول النفس إلى كمالها الحقيقى(٣٨) وفى رسالة "الطير" تنتهى الرحلة بتعلق الأفئدة ببهاء الملك بعد رفع الحجاب(٣٩)، وكذلك أيضًا، فالحقيقة هى ختام رحلة "حى بن يقظان" حيث ينتهى به المطاف بالوصول

إلى الفلك العاشر علة العلل"[٤٠].

وفى التصوف يتحدث ابن سينا عن:

١ -السعادة، ويعتبرها اللذة العقلية الوجدانية، وهى عنده أعظم اللذات جميعًا، وأعظم من اللذة الحسية، ذلك أنها اللذة التى ينال بها الإنسان الخير المناسب لكمال نوعه، ويُعرف السعادة بأنها هى "الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس، ووقف النظر على جلال الحق الأول، ومطالعة عقله، والاطلاع على الكل من قبله، ليكون صورة للكل متصورة فى النفس يلحظها وهو يشاهد ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية"[٤١]، وفى موضع آخر يُصرح بأن السعادة هى مطالعة البارى فيقول: "فياللذة السعيد المستكمل بالملكوت الأعلى مشاهدًا للحق"[٤٢].

٢ -كما يتكلم ابن سينا عن الزهد، ويميز فى الزهد ثلاث مراتب:

- فى المرتبة الأولى: يصف الزاهد "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها".

-المرتبة الثانية: هى مرتبة العابد "المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام، ونحوهما".

-أما المرتبة الثالثة، فهى مرتبة العارف "المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق فى سره".

ويختلف الزهد عند ابن سينا عن الزهد عند الصوفيين الذين يعتبرون الزهد هو السبيل الوحيد لصفاء النفس واستعدادها. أما ابن سينا فيعتبر "التأمل الفلسفى، والنظر المجرد، وترقى النفس فى معرفة حقائق الموجودات، واكتناه أسرار الوجود، كلها سبل أيضًا لتزكية النفس واستعدادها للاتصال بالملأ الأعلى"[٤٣] وذلك عن طريق إصلاح النفس.

ويحدد ابن سينا طريق الوصول إلى سعادة النفس وإصلاحها بأنه يتم عن طريق تجريد النفس بشىء من النيات الخالصة الإلهية التى تزكو بها نفسه بقوتها العملية، أو تحقيق مسألة حكمية تُقِرُ بها عين نفسه التى بها يبصر، وهى قوتها النظرية، فإنه مهما سعى لإحداهما لم يتأتَ له وصوله إلا بعد قطع الهمة عن جميع العلائق الدنيوية والدواعى الشهوانية"[٤٤] وكذلك بعد الاستكمال من

العمليات، ومجانبة خسائس العمليات لئلا تعودة عادة ملكة تتوق إليها النفس فيتعذر الصبر عنها، ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية فى أفعالها العملية وإدراكاتها العملية[٤٥].

من هذا نستطيع أن نستخلص رأى ابن سينا فى أن طريق السعادة الحقة يكون بتحقيق طريقين:

الأول: طريق نظرى، والثانى: طريق عملى. إلا أن السعادة الحقة لا تكون للنفس فى الدنيا، لأن تعلقها بالبدن يمنعها عن الوصول إلى درجة السعادة القصوى. كما أن تعلقها بالبدن يجعلها لا تنفصل عنه، وتبقى دائمًا فى حالة الشوق لنيل الكمال دون الوصول التام إليه.

وهكذا يتفق ابن سينا مع الصوفيين فى هدف رحلة النفس الإنسانية فى هذا العالم وهو نزوعها نحو كمالها وبلوغ سعادتها، كما يتفق معهم بأن هذه الرحلة تبدأ بالإدارة وتنتهى بالعرفان، مرورًا بالرياضة، وفى ترقى المقامات من وقت وجد وسكينة، إلا أنه يختلف معهم فى طبيعة ذلك الكمال وتلك المعرفة، كما يختلف معهم فى طريقه.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) الأب جورج شحاته قنواتى: بحث عن "أثر ابن سينا فى الفلسفة الغربية" دائرة معارف البستانى ٣/٢٣٥.

(٢) شكفته مريم: ابن سينا وأعماله الطبية والأدبية. بحث ضمن مجلة الدراسات الإسلامية باكستان العدد(٢) المجلد(٧٧) صيف ١٤١٢/١٩٩٢ ص١٤٩.

(٣) البيهقى: حكماء الإسلام – طبعة – كردستان سنة ١٩٤٦ص٣٠.

(٤) توجد عناوين هذه الكتب فى كتاب " مؤلفات ابن سينا " للأب قنواتى، دار المعارف مصر سنة ١٩٥٠م، ويحدد أماكن مخطوطتها، وأماكن طبع ما طبع منها، إلا أنه قد طبعت بعض المؤلفات بعد هذا التصنيف، كما ظهرت طبعات جديدة لبعض المؤلفات.

(٥) ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات- بومباى سنة ١٣١٨ه، ص١٤، ١٥.

(٦) ابن سينا: الشفاء، المنطق، القاهرة ص١٤، ١٥.

(٧) ابن سينا: المصدر السابق ص٥٨.

(٨) ابن سينا: منطق المشرقيين . القاهرة سنة ١٣٢٨ه/١٩١٠م، ص٥، ٦.

(٩) ابن سينا: النجاة . القاهرة . ط٢ ١٣٥٧ه/١٩٣٨م، ص٩٨.

(١٠) ابن سينا: المصدر السابق ص٩٨-٩٩.

(١١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماع الطبيعى، تحقيق الأستاذ سعيد زايد – الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة سنة ١٩٨٣م، ص٥٠.

(١٢) ابن سينا: الهداية، تحقيق د. محمد عبده – المكتبة الحديثة، القاهرة ط٢ سنة ١٩٧٤م، ص٢٤٣.

(١٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتى، والأستاذ سعيد زايد – الهيئة العامة للمطابع الأميرية – القاهرة سنة١٩٦٠م، ص٢٥٧.

(١٤) ابن سينا: المصدر السابق ص٢٥٩

(١٥) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى ص٤٨.

(١٦) ابن سينا: المصدر السابق ص٥٢، وأيضًا الشفاء، الإلهيات ص٢٥٧.

(١٧) ابن سينا: النجاة ص٢١٢، وأيضًا التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٣م، ص٢١٢.

(١٨) ابن سينا: المصدر السابق ص١١٥.

(١٩) ابن سينا: التعليقات ص٣٧.

(٢٠) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٠م القسم الإلهى النمط الرابع ص٤٨٣.

(٢١) ابن سينا: التعليقات ص١٦٢.

(٢٢) د. إبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة الإسلامية، منهج تطبيقه دار المعارف مصر سنة ١٩٧٦م، ٢/١٠.

(٢٣) ابن سينا: الإشارات، القسم الإلهى ص٤٨٣.

(٢٤) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات ٢/٣٥٤.

(٢٥) ابن سينا: المصدر السابق ص٣٦٣.

(٢٦) ابن سينا: المصدر السابق ص٣٦٨-٣٦٩.

(٢٧) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل بين فلاسفة الإغريق والإسلام – القاهرة سنة ١٩٦٩ ص٧٦، ٧٧.

(٢٨) د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف مصر سنة ١٩٤٨م، ص١١.

(٢٩) ابن سينا: رسالة دفع الغم من الموت (ضمن رسائل ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية، نشرها مهرن ليدن سنة ١٨٨٩م، ص٥٠، وأيضًا الغزالى: مقاصد الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا . دار المعارف مصر سنة ١٩٦١م، ص٣٦٢.

(٣٠) ابن سينا: كتاب النفس من طبيعيات الشفاء تحقيق جورج شحاته قنواتى الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٥م، ص١٨٤.

(٣١) المصدر السابق ص١٨٥.

(٣٢) رسالة فى معرفة النفس وأحوالها، تحقيق د. محمد ثابت الفندى – القاهرة ط٢ ص٧٠.

(٣٣) ابن سينا: الشفاء كتاب النفس ص١٣٠.

(٣٤) ديوان ابن سينا – تحقيق د. حسين محفوظ . طهران سنة ١٩٥٧م، وأيضًا أحمد أمين: عينية ابن سينا – مجلة الثقافة العدد (٦٩١) مارس سنة ١٩٥٢م السنة الرابعة عشر – عدد خاص عن ابن سينا فى عيده الألفى ص٢٧.

(٣٥) د. زكريا البشير: لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية الدار السودانية للكتب الخرطوم ط١ سنة ١٤١٨/ ١٩٩٨م، ص٢٣٤.

(٣٦) د. إبرهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص٢٤٠.

(٣٧) د. زكريا البشير: لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤٠.

(٣٨) ابن سينا: سلامان وإيسال – ضمن تسع رسائل ص١٦٦ -١٦٧.

(٣٩) ابن سينا: رسالة الطير – ضمن رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية ص٤٧،٤٦.

(٤٠) ابن سينا: حى بن يقظان ضمن رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية ص٢١.

(٤١) ابن سينا: الهداية ص٦٠.

(٤٢) ابن سينا: المصدر السابق ص٣٠٢.

(٤٣) د. حسن عاصى: التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – بيروت ط١سنة ١٤٠٣/ ١٩٨٣ ص٤١.

(٤٤) ابن سينا: رسالة السعادة، ضمن مجموعة رسائل ابن سينا – حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٥٣هـ، ص٣ ،٤.

(٤٥) ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية ص١٢٩.

مراجع للاستزادة:

- أبو زيد (د. منى) مفهوم الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية – "دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – بيروت ط١ سنة١٤١١هـ/١٩٩١م.
- آل ياسين (د. جعفر) فيلسوف عالم – دراسة تحليلية لفكر ابن سينا الفلسفى بيروت سنة ١٩٨٤م.
- العراقى (د. محمد عاطف) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م.
- (دى فو البارون كارا) ابن سينا – ترجمة – عادل زعيتر – بيروت سنة ١٣٩٠/١٩٧٠م.
- شيخ الأرض (تيسير) ابن سينا – دار الشروق الجديد– بيروت سنة ط١ ١٩٦٢م.
- صليبا (د.جميل) ابن سينا – مكتب النشر العربى دمشق سنة ١٣٥٦ /١٩٤٦م.
- مصطفى (د.كوكب) التصوف عند ابن سينا رسالة دكتوراة – كلية البنات – جامعة عين شمس سنة ١٩٨١م.

ابن طفيل

حياته:

هو أبو بكر بن طفيل الأندلسى القيسى. ولد عام٥٠٠هـ/١١٠٦م فى وادى "أشور" فى قرية بالقرب من مدينة "غرناطة" التى تلقى فيها تعليمه، فدرس اللغة والأدب والشعر والفقه وبقية العلوم الدينية، كما درس العلوم العقلية واشتهر بالطب والرياضيات والفلك والموسيقى والفلسفة.

تنقل ابن طفيل للعمل بين "غرناطة" و"طنجه" واستقر لدى حاكم مراكش "أبى يعقوب يوسف" وهو أمير جمع بين العلم والسياسة، وكان يطمع فى أن ينافس الخلفاء الفاطميين فى اهتمامهم بالعلوم والحكمة. ومن هنا كان ولع الأمير شديد بجمع العلماء والفلاسفة فى بلاطه، وكانت عنايته الفائقة فى جمع الآثار الفلسفية.

وقد عمل ابن طفيل لدى الأمير طبيبًا، وقدم إليه الفيلسوف ابن رشد، حيث كانت بينه وبين ابن رشد مناظرات علمية. ثم توفى ابن طفيل فى مراكش ٥٨١هـ/١١٨٥م.

أما مؤلفات ابن طفيل فلا نعرف عنها الكثير، لأنها قد ضاعت كلها، ولم يبق منها سوى قصته الرائعة "حى ابن يقظان" وقد كتبها على منوال قصة لابن سينا بنفس العنوان لكن التاريخ لا يذكر باستفاضة إلا قصة ابن طفيل. كما ينسب لابن طفيل كتابان فى الطب، وبعض الكتابات الفلكية، ولكننا لا نعرف من فكره سوى ما جاء فى قصة "حى" التى حاول أن يجمع فيها بين فلسفة المشارقة والمغاربة، وسائر علوم عصره، وخاصة نظريات الاتصال بالعقل الفعال، أو الإلهام الإلهى، وتضم القصة الخطوط الرئيسية لفلسفته.

أولا: أهمية القصة:

حازت قصة "حى بن يقظان" على إعجاب الفلاسفة والأدباء، وأشادوا بها جميعًا، وقد قوبلت

بالاستحسان فى الشرق والغرب على حد سواء، وصفها المستشرق "كاراد فو" بأنها أعجب كتب العصور الوسطى[1]، وهو ما اتفق معه فيه "جورج سارتون" مؤرخ العلم الشهير، عندما وصف القصة بأنها "من أجل الكتب المبكرة فى موضوعها، والتى ظهرت فى القرون الوسطى"[2].

أما "غرسيه غوميس" المؤرخ الأسبانى، فيقول عن القصة ومؤلفها، أنه "استطاع بأسلوبه العذب الذى يفيض ابتكارًا ومنطقًا وقوة وشاعرية، أن يخلق من قصته أثرًا من أعظم ما أطلقته العصور الوسطى"[3].

وتعرض قصة "حى بن يقظان" أهم المحاور الرئيسية لفلسفة العصور الوسطى، وتقدم تصور ابن طفيل الخاص الذى حاول أن يجمع فيه بين الفلسفة والتصوف العقلى، وقدم ما يعرف باسم "الحكمة المشرقية" هذا العنصر الصوفى الذى ساد قصته كان هو الغاية التى هدف للوصول إليها، واعتبرها هى غاية الإنسان المفكر.

وقصة "حى بن يقظان" ليست مجرد قصة فلسفية، بل هى رؤية فلسفية متكاملة، وإن حاول ابن طفيل أن يعبر عنها فى بنية قصصية من حيث الزمان والمكان. فنحن مع القصة نتحرك مع "حى" منذ ميلاده حتى وصوله إلى أعلى درجات المعرفة، وهو فى استعراضه لمراحل نمو بطل قصته وتطوره الفكرى لايقدم لنا مجرد قصة فلسفية، وإنما يقدم "نسقًا فلسفيًا كاملاً يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية فى الفكر العربى الإسلامى[4] فى العصور الوسطى.

ولا تعود أهمية هذه القصة فيما تحويه من أفكار فلسفية فحسب، بل إن بناءها أيضًا كقصة حازت إعجاب الكثيرين، ففيها من الدقائق والتفاصيل ما يفوق فى جوانب نضجها كثير من القصص، وفيها من عناصر التشويق والاقناع بالأحداث ما يزيد على كونها قالبًا يحمل فى طياته أفكارًا فلسفية.

وقد نالت هذه القصة إعجاب الفلاسفة والأدباء، يصفها أحدهم بأنها

"قصة فريدة فى الأدب العربى على الرغم من طابعها التجريدى"[٥]، ويصفها آخر بأنها "لؤلؤة من أجمل لآلأ الفكر العربى الإسلامى.. ومثل هذه الرسالة كافٍ لأن تبوئ صاحبها وأمثاله أعلى درجات الفكر العالمى"[٦].

ثانيًا: أحداث القصة:

تدور أحداث قصة "حى بن يقظان" فى جزيرة مجهولة حيث يعيش فيها طفل بدون أسرة، وتتبناه غزالة ترضعه وتعتبر أمه، ويكبر الطفل، ويلاحظ ما حوله من الطبيعة، ويعرف كيف يلبى احتياجاته، وتموت الظبية فيعرف معنى الموت.

وعن طريق التأمل والملاحظة يتعرف "حى" على حقائق الحياة، ويعرف أهمية النار، ويستخدم يديه فى صنع ما يحتاج إليه، ويدرك حقائق الطبيعة وقوانينها، ويفكر وراء الطبيعة، ويهتدى إلى ما اهتدى إليه الفلاسفة الإشراقيون.

ويأتى إلى الجزيرة "إسال" ويلتقى به "حى" ويعلمه "إسال" لغة الكلام، ويجد "حى" لأفكاره الفلسفية التى وصل إليها بعقله تبريرًا لدى "إسال" الذى وصل إليها عن طريق الدين.

ويدعوه "إسال" إلى زيارة جزيرته، ليلتقى بملكها "سلامان" وهو ملك مؤمن، يرى ضرورة ملازمة الجماعة، ويحرم العزلة، ويذهب إليه "حى" ويحسن استقباله، ولكنه لا يقبل فكره، كما لا يحسن أهل الجزيرة استقبال أفكار "حى"، ويتركهم على معرفتهم الدينية الظاهرة، ويعود مع "إسال" إلى الجزيرة المنعزلة مرة أخرى ليعبدا الله بطريقتهما.

ويطرح ابن طفيل فى هذه القصة تساؤلات حول مصير الإنسان، من أين أتى؟ وما شأنه فى هذه الحياة؟ وما الغاية من وجوده؟ وكيف الوصول إلى السعادة؟ وكيفية التعرف على الخالق ذاته وصفاته؟ فهذه القصة تحمل أفكار ابن طفيل الفلسفية، هذه الفلسفة التى وصفها "أوليرى" ووصف صاحبها بأنه أول إمام عظيم من أئمة الفكر الفلسفى فى أسبانيا الموحدية.. كانت تعاليمه فى مجموعها مطابقة لتعاليم ابن باجه.. لكن العنصر الصوفى أوضح

عنده، ولكنها تختلف كثيرًا عن المعرفة التى يرمى إليها الصوفية، فهى فلسفية صوفية أكثر منها إلهيات صوفية"[٧]، وهذا ما يميز تصوف الفلاسفة عن تصوف الصوفية، أو ما يفرق التصوف العقلى عن التصوف القلبى.

ثالثًا: الأفكار الفلسفية لابن طفيل:

إن المنهج الرمزى الذى اختاره ابن طفيل لعرض أفكاره من خلال قصة "حى بن يقظان" أتاح لكل قارئ أنه يستوعب من القصة بمقدار إدراكه، ومن هنا تعددت تفسيرات القصة، وذهب الشراح فيها مذاهب متعددة؛ فإذا قرأها قارئ وهو متشبع بالحياة الروحية نسب القصة إلى المنازع الصوفية[٨]، وإذا قرأها آخر صاحب اتجاه عقلى أضفى عليها بواعث عقلية صرفة[٩]. وهذا التعدد فى الرؤى يعود – فى الأساس– إلى استخدام طريقة الرمز فى سرد القصة، وهى طريقة تمنع القطع فى الحكم، لأن الرمز تتجدد إيحاءاته وتتعدد معانيه بتعدد قراءاته وتعدد قارئيه؛ ولأن ما وصل إليه ابن طفيل يعتبره من "الأسرار التى لا يصح أن يكلم الناس فيها إلا رمزًا"[١٠]. ولذا كان القطع بأفكار معينة لهذه القصة هو ضرب من المحال، وسنحاول أن نعرض أهم الأفكار التى اتفق كثير من الباحثين على أنها هى الأفكار الأساسية لهذه القصة.

١ – الفلسفة المشرقية:

يعرض ابن طفيل فى مقدمة قصته لأهم الفلاسفة السابقين عليه فى المشرق والمغرب، فيعرض أهم إسهامات الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه، ويشيد ببعض آرائهم، وينقد بعضها الآخر حيث إن هؤلاء – فى نظره– قد عجزوا عن الوصول إلى أسرار الحكمة المشرقية، ولذا كتب هذه القصة من أجل تحقيق هذه الغاية، ألا وهى "عرض أسرار الحكمة المشرقية"[١١].

٢ – الحكمة والشريعة:

لعل القضية الأساسية التى تقوم عليها قصة ابن طفيل تكمن فى بيان العلاقة بين " الحكمة والشريعة،

"العقل والنقل"، فهما يهدفان للوصول إلى غاية واحدة، هى معرفة الحقيقة، وصل إليها "حى" بالعقل وحده، ووصل إليها "إسال" عن طريق الدين.

واتفاق "حى" مع "إسال" فى النهاية يدل على أن الفلسفة متفقة مع الدين، وهو أمر تناوله من قبل الفارابى وابن سينا، ثم عرض له ابن رشد بعد ذلك، وخصص له مؤلفًا عنوانه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

٣ – وحدة الحقيقة واختلاف المنهج:

يشير ابن طفيل إلى وحدة الحقيقة بين الحكمة والشريعة، واختلاف طرق الوصول إليها . ولكل منها منهج خاص . منهج الإيمان الخالص يختلف عن منهج العقل الاستدلالى. وصل "حى" إلى الحق بعقله دون رسالة من نبى أو تعلم من فقيه، وصل بالعقل من خلال الانتقال من الإدراك الحسى إلى التصور العقلى، فالمشاهدة الذوقية الوجدانية . أما "إسال" فقد وصل إلى الحق عن طريق الإيمان بالدين، وهذه التفرقة فى المنهج مع وحدة الحقيقة هى ما ستظهر بعد ذلك عند ابن رشد.

٤ – درجات المخاطبين:

يرى ابن طفيل أن الحكمة لا يقدر عليها إلا القلة النادرة من البشر، ممن منحوا عقلية فذة تدرك المعقولات المجردة، أما الجمهور فلا يعى إلا الظاهر فقط، ولذا يرتب المخاطبين على مراتب أربعة هى: مرتبة الفيلسوف، ويمثلها "حى".

يتلوها مرتبة عالم الدين البصير، ويمثلها إسال.

يليها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر، وهو الفقيه، ويمثلها "سلامان".

وأدناها مرتبة الجمهور، ويمثلها "أهل جزيرة "سلامان".

٥ – الشريعة ظاهر وباطن:

يذهب ابن طفيل إلى أن الشريعة قد أصابت فى استخدام المنهج الملائم لمخاطبة الناس بقدر عقولهم، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، وأن الخير فى التزام الناس بحدود الشرع، وترك التعمق لمن هو أهلا له، ولذا ترك "حى" "سلامان" وقومه على مذهبهم فى الاكتفاء بظاهر الشرع، وأبدى

لهم تأييده لكى لا يفسد عليهم إيمانهم، ومضى مع "إسال" إلى الجزيرة المنعزلة ليعيشا منعزلين يعبدان الله بالطريقة التى تناسب عقليهما، ولكل جماعة من الناس إيمانهم الخاص الذى يتناسب وقدراتهم وفطرتهم التى فطرها الله عليهم، أو كما يقول "حى": "إن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل .. فلكل عمل رجال، وكلّ ميسر لما خلق له" [١٢].

٦ – نظرية المعرفة:

يقدم ابن طفيل نسقا كاملا لنظرية المعرفة يتحقق عبر مراحل زمنية، وعبر درجات متتالية من المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم إلى الاستدلال العقلى النظرى، لتنتهى إلى درجة عليا، وهى المعرفة الوجدانية القائمة على الذوق والحدس، وصولاً إلى حال الاتصال بالعقل الفعال، دون آن يعنى هذا التخلى عن مراتب الوصول السابقة أو إلغاء الحس أو العقل، وهذا ما يفرق ابن طفيل عن الصوفية التى تفنى عن ذاتها عند الوصول إلى الحقيقة .

٧ – اعتماد المنهج التجريبى:

وجه ابن طفيل الأنظار فى هذه القصة إلى الاهتمام بالملاحظة والاستقراء، وبين دور التجربة فى الوصول إلى المعرفة، كما أشاد بدور البراهين العملية، ولا سيما ما يبنى على الطبيعيات والرياضيات، وأخذ بالمذهب التجريبى الذى بدأه بالملاحظة، والاستقراء لكل مظاهر الطبيعة من حوله، فى عوالم النبات والحيوان، وفى مسائل الحياة العادية، ولم يقف عند حدود الملاحظة واختبار قيمها، بل ألحقها بإجراء التجارب، كل ذلك فى سبيل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة.

ويرفض ابن طفيل أن يكون كل اعتماده على أفكار موروثة، واعتقادات لم تثبت صحتها، فهو يمقت الأخذ بآراء دون إعمال العقل ودون اختبارها، ويستنكر فرض الرأى أو تقديسه، ويرى ضرورة اعتماد العقل والملاحظة كلما أمكن ذلك، للتأكد من صحة الفكرة أو تعديها للخروج بمعرفة

جديدة[١٣].

ولعل مثل هذه الأفكار تذكرنا بمنهج ديكارت العقلى الذى فتح الباب لنشأة منهج جديد كان فاتحة للعصر الحديث.

٨ – مكانة العقل:

يعطى ابن طفيل للعقل مكانة كبيرة فى المعرفة، وربما تكون – عنده – أعلى من المعرفة الدينية، فالإنسان العاقل – والذى يمثله شخصية "حى" – وصل إلى كل الحقائق بصورتها التامة الخالصة عن طريق العقل وحده، وكان فى معارفه أكثر وصولا مما وصل إليه أهل جزيرة "سلامان".

وهذا تكريم لمكانة العقل، وبيان مدى أهميته فى مجال المعرفة، وأيضًا يعد تطويرًا للفكرة التى عرضها ابن باجه فى كتابه "تدبير المتوحد" الذى رأى فيه أن فى استطاعة العقل وحده أن يصل إلى الكمال التام[١٤].

وربما كان ابن طفيل بفكرته هذه يعبر تعبيرًا فلسفيًا عن فلسفة دولة الموحدين بشكل عام، وعن رؤية خليفتها المتفلسف – أبى يعقوب يوسف – الذى قرب إليه الفلاسفة، خاصة ابن طفيل وابن رشد، وهو الخليفة الذى سعى إلى أن يرفع من شأن العقل، ويتخذ منه مرتكزًا لدولته، ليضعف من نفوذ الفقهاء ورجال الدين، الذين كانوا يواصلون هذا النفوذ برغم سقوط دولة المرابطين ذات التوجه الدينى المتعصب[١٥]، ولعل هذه المواجهة ستكون أشد بعد ذلك مع ابن رشد عندما تكون المواجهة بينه وبين الفقهاء مواجهة سافرة انتهت فيما عرف بنكبة ابن رشد، فى حين أن ابن طفيل لجأ إلى عرض نفس الفكرة من خلال قصة رمزية هروبًا من تلك المواجهة.

٩ – الأخلاق:

بلغت شدة إيمان ابن طفيل بالعقل حدًا دفعه إلى أن يجعل الأخلاق واقعة فى حيز العقل، لا من حيز الدين والاجتماع، ووضع مفهومًا جديدًا للأخلاق، إذ أن الأخلاق – عنده – هى التى لا تعترض الطبيعة فى سيرها، ولا

تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات، فمن طبيعة الفاكهة – مثلاً– أن تخرج من زهرتها البذور التى تعيد دورة الفاكهة مرة أخرى، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل نضجها، لم يأكلها ولا أتاح للبذرة أن تسقط مرة أخرى على الأرض "فى موضع يصلح لإنباتها"(١٦). فهذا الفعل يُعد فى نظره لا أخلاقيًا.

وذهب ابن طفيل إلى أبعد من ذلك، معتبرًا أن الأخلاق الكريمة تقضى على الإنسان أن يزيل العوائق التى تعترض الحيوان، أو النبات فى سبيل تطوره(١٧) ويدعو الفرد إلى أن يسير سلوكه على أساس دفع المجتمع فى الطريق المؤدى إلى التطور والتقدم، والأخلاق هى أن تجرى الطبيعة فى كل شىء مجراها. ومجرى الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقائها، ويوجب العناية بالناس، وتحسين أحوال معيشتهم. لذا جعل ابن طفيل الأخلاق الحميدة هى الإطار الرائع الذى يتعامل به مع كل الكائنات، وربط الوجود كله فى وحدة واحدة، رائعة بينها تناسق وتكامل.

١٠ -وحدة الوجود:

ينظر ابن طفيل إلى الوجود بكامله على أن بينه ترابط فى قوانين، وترتيب فى درجات، بعضها يعلو البعض حتى نصل إلى العلة الأولى، والوحدة – عنده– دليل على وجود الخالق. يقول ابن طفيل: إنه "لما فنى عن ذاته، وعن جميع الذوات لم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم"(١٨)، إلا أن قوله فى وحدة الوجود يختلف عن تصور الصوفية له، فهو تصور يعنى الترابط العضوى بين كل عناصر الطبيعة وما فوق الطبيعة.

وربما ستؤثر هذه الفكرة على معاصره "محيى الدين بن عربى" صاحب مذهب وحدة الوجود مع ما بينهما من تمايز واختلاف، كما ستؤثر هذه الفكرة على ابن رشد، ويرصدها فى رسالة له بعنوان "الاتصال"(١٩)، ويعرف هذا عنه، وينتشر فى أوروبا.

والمتتبع لهذه الفكرة يجد أن ابن طفيل قد سبق ابن رشد وابن عربى فى القول بوحدة الوجوده. وحدة عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، لكن أسلوبه القصصى أخفى هذه الفكرة، فلم تشتهر عنه، ولم تؤخذ عليه. فالموجودات على مراتب أعلاها – أى المرتبة العليا – لله وحده، المنفرد بكماله، وأدناها المادة الخالصة . والوجود واحد، وإن تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه، ونظام الكون واحد لأنه منحدر من أصل واحد [٢٠] .

١١ -مكانة الفيلسوف:

يعد رفض "حى" العيش مع قوم جزيرة "سلامان" نوعًا من النقد الاجتماعى، يوجهه ابن طفيل بطريق خفى لأحوال عصره الاجتماعية، بما فيها من فساد الأنظمة، وانحطاط الأخلاق، وتفسخ العقائد، وعدم ملاءمة هذا الواقع لحياة الفيلسوف الذى ينشد التوحد بعيدًا عن الناس والمجتمع.

ويطور ابن طفيل فكرة ابن باجه فى كتابه "تدبير المتوحد"، ويعترف بعجز الفلسفة عن تنوير الجمهور، ويدعو الفلاسفة إلى الانعزال عن الحياة العامة، وهكذا يتخذ "تدبير المتوحد" مع "حى" مفهومًا سياسيًا أكثر وضوحًا، فالرواية تتضمن تحديدًا متشائمًا للمكانة التى وصلت إليها الفلسفة فى المجتمع الإسلامى، وتعبيرًا عن علاقة المثقفين "الصفوة" بالعامة "جمهور المؤمنين"[٢١]. ويتفق الصديقان "حى" و " إسال" على الانسحاب من المجتمع، والعيش فى عزلة – وهو ما قصده ابن باجه فى تدبير المتوحد - يصنعان فيها سعادتهما عن طريق المعرفة والتفلسف.

ويقدم ابن طفيل بهذه الصورة نموذجًا لطوباوية فردية تختلف عن النماذج الطوباوية الاجتماعية التى سبق أن قدمها فلاسفة آخرون، ابتدءًا من جمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابى الفاضلة، مرورًا باطلانطا الجديدة لبيكون وغيرها.

وتقدم قصة "حى بن يقظان" حالة جديدة منفردة، تتحدث عن طوباوية فردية ولا تتحدث عن نظام اجتماعى، وهى تعرض حياة طفل إنسانى عاش منفردًا، واستطاع بعد جهد وتأمل أن

يصل إلى حياة "مثالية تعتمد على الذكاء والعقل، كما تعتمد على الاكتفاء الذاتى"[٢٢].

إلا أن هذه الدعوة لا تصلح لمجتمعاتنا، لأن الإنسان كائن اجتماعى بفطرته، ودعوة ابن طفيل إلى التوحد، لا تمتلك مشروعيتها فى الواقع الاجتماعى للبشر[٢٣]. فالحياة الإنسانية تواصل وتعاون بين مختلف البشر، ولا يمكن للفرد أن يستغنى عن المجتمع، لأنه لايتحقق هويته إلا فيه، ولا يحقق مطالبه إلا من خلال تعاون أفراده .

هذه بعض الأفكار الفلسفية التى تضمنتها قصة ابن طفيل، وربما يقرأ القصة آخرون، ويستخرجون منها أفكارًا أخرى، وربما يرى فيها الباحث فى مجال الأدب أفكارًا وزوايا أخرى، وما زال علماء التاريخ يأخذون من هذه القصة – على سبيل الافتراض والاجتهاد – تصورات حول كيفية تطور حياة الإنسان البدائى، واتخاذه الملابس من أوراق الأشجار، وريش الطيور، واتخاذ الأسلحة والأدوات من أغصان الأشجار والحجارة الحادة، واكتشاف النار عن طريق احتكاك الأغصان ، ومعرفة الطهى على أثر احتراق الحيوانات بها.

كل هذه التصورات وأكثر بكثير يستطيع العلماء والباحثون أن يستخرجوها من قصة "حى بن يقظان" ومن هنا كان مرور الزمان على هذه القصة يزيدها ثراءً، والفضل – ربما يعود فى الأساس– إلى الأسلوب الرمزى الذى استخدمه ابن طفيل لعرض أفكاره الفلسفية، وأثر بذلك على مجالات متعددة منها مجالى الفكر والأدب.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) كارادفو مادة "ابن طفيل" ضمن دائر المعارف الإسلامية ج١ ــ الطبعة العربية ــ ترجم المادة ــ عباس محمود القاهرة سنة ١٩٣٣ ص٢١٣.

(٢) قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك، دار الشرق ــ بيروت ص٣٩٠.

(٣) أنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ص٣٨٦.

(٤) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث. طبع دار المستقبل العربى مصر ص١٩٤.

(٥) د. محمد غنيمى هلال: الأدب المقارن. مكتبة النهضة المصرية. مصر سنة ١٩٧٧م، ص٢٢٩.

(٦) عبد الكريم الباقى: ابن طفيل ورسالته الفلسفية حى بن يقظان . بحث فى مجلة التراث العربى ــ العدد (٥٧) أكتوبر سنة ١٩٩٤ ص٥٠.

(٧) ديلاسى أو ليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة د . تمام حسان، مراجعة د . محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة (د. ت) ص٢٥٧.

(٨) لويس ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية والعربية، ترجمة، د. زينب الخضيرى. تصدير د.إبراهيم بيومى مدكور. نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية القاهرة (د. ت) ص١٥١.

(٩) د. عاطف العراقى: المتيافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ــ دار المعارف مصر سنة ١٩٩٢م، ص٥٠.

(١٠) ابن طفيل: حى بن يقظان، مع قصتى ابن سينا والسهروردى ــ تحقيق وتقديم أحمد أمين. القاهرة سنة ١٩٦٦م، ص٥٦.

(١١) ابن طفيل: المصدر السابق ص٥٢.

(١٢) ابن طفيل: المصدر السابق ص١٢١ .

(١٣) قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ص٣٩١.

(١٤) ابن باجه: تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى. دار النهار بيروت سنة ١٩٦٨م، ص٧٩.

(١٥) ابن طفيل: حى بن يقظان ص٥٢.

(١٦) ابن طفيل: المصدر السابق ص١٠٢.

(١٧) ابن طفيل: المصدر السابق ص١٠٤.

(١٨) ابن طفيل: المصدر السابق ص١٠٧.

(١٩) ابن رشد: رسالة الاتصال. ضمن كتاب "تلخيص النفس" تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ــ مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٥٠م، ص١١٩ ــ ١٢٤.

(٢٠) كمال اليازجى، وأنطوان غطاس: أعلام الفلسفة العربية مكتبة لبنان. بيروت سنة١٩٩٠م ص٦٨٢.

(٢١) آلان دى لبييرا: فلسفة العصر الوسيط، ترجمة د. مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشرــ القاهرة سنة ١٩٩٨م، ص١٩٧.

(٢٢) د. عبد الكريم الباقى: ابن طفيل ورسالته الفلسفية ص٣٦.

(٢٣) لؤى على خليل: فردية حى بن يقظان، رموزها ورؤاها. بحث منشور فى مجلة "التراث العربى" العدد (٢٤) يناير سنة ١٩٩٦م، ص١٥٩.

مراجع للاستزادة:

١- بدوى (د. عبد الرحمن): حى بن يقظان ـ مجلة تراث الإنسانية مصر مج ١.

٢- بدوى (د. عبد الرحمن): بحث عن ابن طفيل ضمن كتاب "تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى" دار الغرب الإسلامى بيروت سنة ١٩٩٠ .

٣- بدوى (د. عبد الرحمن): دور العرب فى تكوين العقل الأوربى ـ منشورات دار الآداب بيروت سنة ١٩٦٥م.

٤- فيرنيت (خوان): فضل الأندلس على ثقافة الغرب ـ ترجمة نهاد رضا، تقديم فاضل السباعى ـ دار إشبيلية ـ دمشق سنة ١٩٩٧.

٥- مظهر (جلال): حضارة الإسلام وأثرها فى الترقى العالمى . مكتبة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٩٧٤م.

ابن النفيس

علاء الدين ابن النفيس الطبيب المصرى صاحب التصانيف الفائقة، كان فقيهًا على مذهب الشافعى، كما صنّف فى أصول الفقه والمنطق، وبالجملة كان مشاركًا فى العديد من العلوم، وله رسالة فلسفية مهمة هى **«الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية»**.

اسمه علاء الدين أبو الحسن على بن أبى الحزم القرشى، المعروف بابن النفيس، وُلد بدمشق سنة ٦٠٧هـ/١٢١٠م، وكانت دمشق فى ذاك الوقت قد بلغت أوجه مجدها، وذروة ازدهارها العلمى بعد أن فقدت بغداد مكانتها الرفيعة.

وقد نشأ ابن النفيس فى دمشق، وتتلمذ على مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار، الذى وصفه ابن أبى أصيبعة «بأنه أوحد عصره وفريد دهره وعلاّمة زمانه، وإليه انتهت رئاسة صناعة الطب ومعرفتها»[1]، وكان من بين تلاميذ الدخوار بن أبى الفرج، وابن أبى أصيبعة وابن النفيس.

غادر ابن النفيس الشام واستوطن القاهرة حيث عمل فى المستشفى الناصرى، وتدرج فى مناصب الأطباء إلى أن أصبح رئيسهم، ورئيس أطباء مصر قاطبة، وقد زعم البعض أنه عمل بمستشفى المنصورى لا الناصرى.

كان ابن النفيس واسع الاطلاع على المعارف، درس الشرع فى دمشق ثم فى مدرسة الشريعة المسرورية بالقاهرة، ووضع فيها عدة مؤلفات، وله مؤلفات فى الفلسفة، منها تعليقان على كتاب «الإشارات» وكتاب «الهداية فى الحكمة» وهما لابن سينا، بالإضافة إلى رسالته «الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية».

وقد تعرضت هذه الرسالة لبعض اللبس فى العنوان إذ اعتقد البعض أنه يختلف عن عنوان آخر ذُكر فى بعض المراجع باسم «فاضل بن ناطق» ولكن هذا غير صحيح، إذ إن العنوانين هما

لكتاب واحد، ألّفه ابن النفيس للرد على رسالة «حى بن يقظان» لابن سينا.

وقد ذكر الصفدى فى ترجمته لابن النفيس أنه «انتصر فى هذا الكتاب لمذهب أهل الإسلام وآرائهم فى النبوات والشرائع والبعث الجسمانى وخراب العالم»[٢]، وأبدع فيه، ودلّ على تمكنه من العلوم العقلية.

وقد أصدر هذا الكتاب يوسف شاخت، وماكس مايرهوف مقدمين هذا الكتاب بمقدمة عربية وإنجليزية، ينوه فيها المحققان إلى أن الرسالة الكاملية هى ذاتها رسالة «فاضل بن ناطق»[٣]، كما صدرت نفس الرسالة بالقاهرة فى تحقيق آخر[٤].

وقصد ابن النفيس من وراء تسمية راوى القصة باسم «فاضل بن ناطق» إلى أنه رجل «فاضل» ومفكر، ورث التفكير المنطقى عن أبيه «ناطق». أما تسمية بطل القصة باسم «كامل» فإن ابن النفيس يرمز بذلك إلى أنه إنسان كمّله الله بالصفات الحميدة، والعقل الراجح، وليس فى هذه الرسالة غير ذلك شىء آخر من الرموز، ولا شىء من المصطلحات الصوفية[٥].

أولاً: مكانة ابن النفيس العلمية:

صرفت أهمية ابن النفيس فى مجال الطب الأنظار عن الاهتمام بمكانته الفلسفية حيث إن مكانته كعالِم وطبيب شغلت العالم، خاصة بعد اكتشاف أمر كشفه للدورة الدموية الذى ظل مجهولاً مدى قرون وأجيال، ونسب أمر هذا الكشف إلى الإنجليزى «وليم هارفى» حتى استطاع نفر من الأطباء العرب أن ينسبوا الفضل لصاحبه ابن النفيس العالِم العربى المصرى[٦].

ولم تقتصر مكانة ابن النفيس على هذا اللون من المعرفة، بل توسع فى ميادين أخرى، وكان مستقلاً فى التفكير والرأى، معتمدًا فى استنتاجاته على العقل والملاحظة والتجربة، وقد أُشرب روح النقد مما دفعه إلى مخالفة الآراء السابقة المتداولة بين العلماء والفلاسفة الذين سبقوه.

ولعل استقلاله هذا، وروح النقد التى حملها كانت من العوامل التى جعلته يسبق عصره فى العلاج والتطبيب، فجاء بآراء ونظريات هى فى الواقع فتح فى ميدان الطب وعلم وظائف

الأعضاء[٧].

يقول أحمد شوكت الشطى فى كتابه «**تاريخ الطب وآدابه وأعلامه**» أن ابن النفيس لم يكن مثله فى الطب على وجه الأرض فى زمانه، كان فى العلاج أعظم من ابن سينا، وكان فى اللغة بارعًا، وفى الحديث والفقه حجة، عاصر ابن أبى أصيبعة، ولم يذكره فى كتابه «**طبقات الأطباء**» مع أنهما زميلا دراسة وعمل، وقد أوقف داره ومكتبته النفيسة على المستشفى المنصورى بالقاهرة.

يعد ابن النفيس من عباقرة أطباء التشريح فى العالم، فقد قضى معظم حياته فى دراسة الطب وتطويره نظريًا وعمليًا، وحث على تشريح جسم الإنسان، ومقارنته بأجسام الحيوانات. يذكره المستشرق «رام لاندو» فى كتابه «**مآثر العرب فى النهضة العلمية**» بقوله: «تتجلى فى طب ابن النفيس الأصالة والتجديد، إذ إنه ينادى بالخروج على الطرق التقليدية فى الطب، والتحرر من سيطرة أفكار الذين سبقوه من الأطباء، لأن كثيرًا من العلماء فى وقته لم يجرؤا على مخالفة نظريات العلماء المشهورين، مثل جالينوس وأبقراط وابن سينا فى الطب»[٨].

وقد انتقد ابن النفيس كثيرًا من النظريات الطبية المعروفة فى عصره، ومع أنه كان يجل الشيخ الرئيس ابن سينا، إلا أنه قد خالفه فيقول: «خالفناه فى أشياء يسيرة ظننا أنها من أغاليط النُساخ».

ولابن النفيس مؤلفات هامة فى مجال الطب، منها كتابه «**الشامل**»، وهو كتاب موسوعى يشبه كتاب «**الحاوى**» لأبى بكر الرازى، وكان ينوى أن يتمه فى ثلاثمائة جزء حسب رواية «حاجى خليفة»، إلا أنه لم يكتب سوى ثمانين جزءًا وُجدت بعد وفاته فى المكتبة التى خلفها للمستشفى المنصورى[٩].

أما كتابه «**الموجز**»، فهو من أشهر كتبه الطبية، وصفه «حاجى خليفة» بأنه موجز فى الصورة، لكنه كامل فى الصناعة، أراد فيه ابن النفيس إيجاز ما ذكره ابن سينا فى كتاب «**القانون**»، لكنه لم يتعرض فيه لموضوعات التشريح إذ أفرد لها كتابًا

آخر، عُرف باسم كتاب «شرح تشريح القانون»[١٠].

وفى كتاب «شرح تشريح القانون» سجل ابن النفيس اكتشافه للدورة الدموية الرئوية قبل ظهور «وليم هارفى» وكتابه «دراسة تشريحية لحركة القلب والدم فى الحيوان" الذى طُبع سنة ١٦٢٨م، وأحدث ضجة عظيمة عند ظهوره فى الأوساط العلمية.

أما كتاب ابن النفيس الذى سبق فيه الكشف عن الدورة الدموية، فقد ظهر قبل كتاب هارفى بأكثر من ثلاثة قرون. يقول ابن النفيس فى مقدمة كتابه: «قصدنا إبراز ما تيسر لنا من المباحث على كلام الشيخ الرئيس.. وأما منافع كل واحد من الأعضاء فإنما نعتمد فى تعريفها على ما يقتضيه النظر المحقق والبحث المستقيم»، وتبدو فى عبارات ابن النفيس عدم اكتفائه بالتصنيف والنقل والسير على الطريق المرسومة، وإنما رفض كل ما تراه العين والتجربة[١١].

وهكذا اكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الرئوية فى القرن السابع الهجرى الموافق للقرن الثالث عشر الميلادى، وذلك قبل أن يصل إليه الأطباء الأوروبيون فى القرن السادس عشر.

كما اهتم ابن النفيس بشرح الدورة الدموية فى رسالته الكاملية، عندما تخيّل أن إنسانًا خُلق فى جزيرة منعزلة عن العالم، وقد أطلق عليه اسم «كامل» فلما شب هذا الإنسان أخذ يتعرف على البيئة التى حوله، ثم شرع فى دراستها، فأدرك عن طريق حواسه المختلفة ما فيها من مناظر وعناصر، ثم عرف أعضاء جسمه الخارجية، وخواص كل منها ومنافعه، ثم تاقت نفسه إلى معرفة ما فى داخل البطن والصدر من الأعضاء عن طريق تشريح ما أمسك به من الطير والحيوان، أو تشريح جثث الحيوان، فعرف المعدة والأمعاء والكبد وكيفية كل منها، وكيف يؤدى كل واحد منها هذه الوظيفة، ثم عرف القلب فى الصدر وتكوينه، وعرف الرئتين وكيف تعملان بالتعاون مع القلب، وكيف يصل الهواء إليهما، وكيف ينتقل فيهما الدم إلى القلب[١٢]، ووصف ذلك

بدقة علمية ولكنها مبسطة تبسيطًا كبيرًا بحيث يستطيع متوسط الثقافة فهمه بيسر[13]. وهكذا عرف كامل أجزاء جسمه الخارجية والداخلية، كما عرف خواص كل منهما.

ثانيًا: الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية:

تنقسم الرسالة أو القصة إلى أربعة فنون: أولها: كيف تكوَّن هذا الإنسان المسمى بكامل، وكيفية وصوله إلى تعرف العلوم والنبوات، وثانيها: كيفية وصوله إلى تعرف السيرة النبوية، وثالثها: كيفية وصوله إلى تعرف السنن الشرعية، ورابعها: كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التى تكون بعد وفاة خاتم النبيين ﷺ.

ثم تتفرع هذه الفنون الأربعة إلى تسعة وعشرين فصلاً، يضم الفن الأول (٣فصول)، والثانى (١٠فصول)، والثالث (٦فصول)، والرابع (١٠فصول)، وقد أتاحت هذه التعريفات للمؤلف تناول موضوعات عديدة ومتنوعة[14] على الرغم من صغر حجم هذه الرسالة.

وقد عنى الفلاسفة منذ القدم بالبحث فى العلاقة بين الفكر الفلسفى والدين وشغل هذا الموضوع تفكير الكثيرين من فلاسفة الإسلام، فقد بذل الكندى (ت٢٥٦هـ)، والفارابى (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٣٧٠هـ)، وابن طفيل (ت٥٨١هـ)، وابن رشد (ت٩٥٠هـ) جهودًا عظيمة فى هذا السبيل، وكان لكل منهم تفكيره ومنهجه.

وتصدى ابن النفيس لمعارضة بعض الآراء الفلسفية التى كتبها ابن سينا فى رسالته «حى بن يقظان» وكان الغرض من هذه المعارضة هو الدفاع عن تعاليم الإسلام بصفة عامة، وعن النبوة والوحى، وعن مسألة الحشر والنشور بصفة خاصة، وقد ضمَّن ابن النفيس هذا الدفاع فى رسالته الكاملية.

وهناك تشابه كبير بين بداية قصة «حى بن يقظان» لابن طفيل الفيلسوف الأندلسى وبداية «الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية» لابن النفيس، فقد تولّد كل من بطلى هاتين القصتين (حى، وكامل) توالدًا ذاتيًا بالنشوء الطبيعى، فى جزيرة منعزلة عن الناس، وكان التولد من

طين من مختلف العناصر والطبائع الترابية، وقد تخمر هذا الطين فأصبح قابلاً أن تكون فيه أجزاء تشبه أجزاء جسم الإنسان[١٥]، وهذا يشبه خلق آدم أبى البشرية من طين، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴾ (ص:٧١ -٧٢)، ولذلك فإن خلق «حى بن يقظان» عند ابن طفيل ونشأة «كامل» عند ابن النفيس ما هو إلا تصوير أدبى فنى يجمع بين عقيدة دينية سماوية وبين ما يتطلبه الإبداع الفنى الأدبى.

ولكن الغرض من القصتين مختلف، فقد كان ابن طفيل حريصًا على أن يذكر فى قصته الكثير مما كان معروفًا فى زمانه من الأفكار الفلسفية، وأن يعنى فيها ببحث ما وراء الطبيعة وما كان يدور حولها من آراء ونظريات فلسفية، أما «الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية» التى كتبها ابن النفيس، فقد كان الغرض منها الانتصار لمذهب أهل الإسلام وآرائهم فى النبوات والشرائع، ويعتمد كل من ابن طفيل وابن النفيس فى قصتيهما على سرد الأفكار وتحليلها تحليلاً منطقيًا، ولما كان البطلان (حى وكامل) قد شبا فى جزيرة مهجورة منعزلين، كان عليهما أن يتعلما من البيئة التى عاشا فيها بواسطة الحواس التى أودعها الله فى كليهما.

وهكذا تعرف كامل على بداية الطريق الذى يوصله إلى العلوم من خلال الملاحظة والمراقبة والمحاكاة أو التقليد، وعلى التجربة التى دعت إليها الحاجة، وما نتج عنها من اكتشافات، ودفعته الحاجة إلى التفكير فاستعان بالحدس وبالمقارنة وبالقياس ثم بالاستنتاج، ولذلك فإن المعرفة فى هذه المرحلة كانت مكتسبة وليست مخلوقة، فتعلما فيها الكثير عن النبات والحيوان[١٦].

ثم اهتدى إلى استعمال الآلات الحادة الصلبة من الحجارة والعظام، وتعلم تشريح الحيوان، وعلم أعضاء جسم الحيوان الداخلية والخارجية ووظيفة

كل منها، وعلم بطريق الحدس والتخمين أنه يوجد للإنسان أعضاء مثلها.

وكانت المرحلة الثانية فى القصة أن انتقل البطل إلى تأمل أحوال الأجسام العلوية كالمطر والبرد والثلج، وفكر فى الرعد والبرق ونحوهما، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأجسام السماوية، وشاهد حركاتها ونظام بعضها مع بعض ودورانها[١٧]، ثم تفكر «كامل» فيمن وراء هذه الطبيعة، وانتهى تفكيره إلى أنه لابد وأن يكون لهذه الموجودات مُوجد هو واجب الوجود، وذلك هو الله تعالى، ولابد أن يكون عالمًا بكل شىء، فظهر أن لهذه الموجودات موجدًا واجب الوجود، عالمًا بكل شىء، ومعنيًا بكل شىء.

ثم أراد أن يعلم ما حق هذا الخالق على عباده؟ وهل هو سبحانه مما ينبغى أن يُطاع؟ وما الطريق إلى تعرف العبادة اللائقة بجلاله؟ وبقى يفكر فى ذلك مدة، وأرادت العناية الإلهية به خيرًا، فألقت الريح بجماعة فى سفينة للتجارة على جزيرة «كامل»، وهناك أقاموا فترة ليصلحوا سفينتهم فتعرفوا بـ«كامل» وعلَّموه اللغة وحملوه معهم عند العودة إلى بلدهم حيث عاش بينهم، فعلم أن الإنسان لأجل فقدانه السلاح الطبيعى، واحتياجه إلى الغذاء الصناعى والملبس الصناعى لابد أن يكون مدنيًا حتى يكون مع جماعة، أو كما قال ابن النفيس: «والإنسان يحتاج فى جودة معيشته... إلى وقوع معاملة كبيع وإجارة ونحوهما، وهذه المعاملة تؤدى إلى المنازعة»[١٨]، فلابد وأن يكون بينهم شرع محفوظ تنقطع به المنازعة، وبهذا عرف أمر النبوات، وأنها ضرورية لخير بنى البشر.

كما فكر «كامل» أنه كلُما جاء نبى زاد على المتقدم حتى يستوفى ما يحتاج إليه من الشرع، وحينئذٍ يكون الناس قد عرفوا الله، واشتاقوا إلى تعرف صفاته وخصائصه فيسهل عليهم قبول ما يرد به الأنبياء المتأخرون من ذلك، ثم إذا عرف الناس صفات الله تعالى وجلاله، وتحققوا قدرته التامة لم يعسر عليهم التصديق بأحوال المعاد، فبذلك يسهل عليهم تصديق من يأتى بعد ذلك من الأنبياء.

أدرك «كامل» أنه ليس من الممكن

أن يكمل الغرض من النبوة بنبى واحد، بل لابد من أنبياء يأتى سابقهم بما يدرج الناس إلى معرفة ما يأتى به المتأخر، ولابد من أن يكون كل متأخر منهم يأتى بما أبان السابق وزيادة حتى تكمل فائدة النبوة عند آخرهم، ولابد وأن يكون النبى الذى هو خاتم النبيين أفضل الأنبياء وأقومهم بما يحتاج إليه فى أمر النبوة[١٩].

ولما تبين «كامل» أن هذا النبى الخاتم لابد أن يكون أفضل النبيين وأعلمهم، فرأى أنه يجب أن يكون عند الناس بهذه المنزلة مما يسهل عليهم الإذعان لقبول ما يخبر به، وكذلك أن يكون نسبه شريفًا جدًا، ولما كانت كل الملل اتفقت على تعظيم النبى إبراهيم عليه السلام فلذلك يجب أن يكون خاتم النبيين منسوبًا إلى إبراهيم، وأن يكون منسوبًا إلى إسماعيل عليه السلام[٢٠].

ثم تفكر "كامل" فى المكان الذى ينبغى أن يخرج منه هذا النبى الخاتم، فرأى أنه يجب ألا يكون من أهل البّر كالأعراب ونحوهم، وأن يكون من أهل المدن الأشراف، وترجح التى لها فضيلة العظمة الدينية فى نفوس الناس، وأفضل الأماكن هو «مكة» لأن فيها البيت العتيق، فكان مولده بمكة[٢١].

ثم فكر «كامل» فى هل يقيم هذا النبى بمكة بعد وفاته أو يهاجر عنها إلى مدينة أخرى؟ فرأى أنه لابد فى حفظ عظمته أن تُسن الزيارة إلى غيره، ولذلك وجب أن يكون قبره فى غير مكة، إذ لو كان بمكة لكانت زيارته تقع كالتبع لزيارة البيت العتيق فكان يظن على طول الزمان أن الحج لأجل البيت فقط، وينسى قبر النبى ﷺ فيؤدى ذلك إلى نسيانه، ويلزم ذلك بطلان شريعته. وإذا خرج خاتم الأنبياء من مكة فلابد أن يعود إليها وأن يملكها، ولابد أن يوجب الحج إليها، فيكون حجًا واجبًا عليه أيضًا، ولا يمكن الدخول فيها وهى فى أيدى الكفار، وإلا كان دخوله فيها يكون على وجه كأنه فى ذمتهم، وذلك مما لا يليق بمنصبه، ثم تناول ابن النفيس استعراض بعض من معالم سيرة الرسول ﷺ(فى عشرة فصول: نسبه، موطنه، تربيته، زواجه، هيئته، مرضه

وعمره، أولاده، دعوته للناس، اسمه، كنيته) محاولاً الدفاع عما يمكن أن يُثار حولها من شبهات و تبرير ما وقع بها من أحداث تبريرًا عقليًا.

وفى الفن الثالث[٢٢] من هذا الكتاب بين «كامل» سنة النبى ﷺ ويشتمل هذا الفن على بابين: الباب الأول ، فيما يأتى به هذا النبى ﷺ من التكاليف العلمية. الباب الثانى ، فيما يأتى به هذا النبى ﷺ من التكاليف العملية.

ومن الآراء العلمية، أن يعرف صفات الصانع تعالى، وأنه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١). ونحو ذلك من الصفات التى تليق بجلال الله تعالى، ثم بحث أمر المعاد.

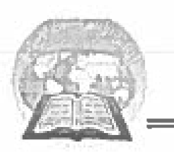
ثم تناول ابن النفيس العبادات التى جاء بها الشرع، وأن هذه العبادات تكون بالذكر[٢٣]، حتى يُحفظ على مرّ الأجيال. والذكر موجود فى كل العبادات؛ كالصيام، لأن الصائم الذى ترك ما اعتاد من الطعام والشراب يعلم أن فائدة ذلك هى التى وعده بها النبى ﷺ من رضا الله وثوابه.

ولابد وأن يكون شرع هذا النبى ﷺ مبنى على خمسة أشياء: منها قول مفرد كالشهادتين، ومنها فعل بدنى محض وهو كالصلاة، ومنها ترك بدنى محض كالصوم، ومنها مالى محض وهو كالزكاة، ومنها مجتمع من الأمر، بدنى مالى وهو كالحج.

ومن هذه العبادات ما إتيانه بشاق جدًا كالحج فلا يُكلف الناس تكرار فعله بل إتيانه فى العمر مرة، ومنها ما إتيانه سهل جدًا فيحتمل الناس تكراره فى اليوم مرارًا كالصلاة، ومنها ما هو بين هذين من المشقة كالصوم والزكاة، فلذلك ينبغى أن يُجعلا فى العام مرة واحدة، وأما الشهادتان فإن اعتقادهما هو الإيمان، والإيمان يجب أن يكون مستمرًا.

ثم تعرض الرسالة للمعاملات التى يأتى بشرعها النبى ﷺ، والأشياء التى ينبغى أن يسنها فى تدبير المنزل ونفقة الزوجات والعبيد والأقارب، وما يسنه من العقوبات.

وفى الفن الرابع[٢٤] يبيِّن المؤلف كيفية وصول «كامل» إلى معرفة الحوادث التى تكون بعد وفاة خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليهم



أجمعين، ويشتمل هذا الفن على عشرة فصول، تدور حول المنازعة على الخلافة بعد وفاته ﷺ وكيفية وقوعها، وتبريرها، وما يحدث لأهل هذه الملة، وكيفية تعرف " كامل " بحال الكفار الذين يكون لهم عقوبة هذه الملة، ومحاولة الكفار العدوان على الأمة الإسلامية، وغيرها من أمور.

ثالثًا : الملامح الفلسفية لابن النفيس:

يُعد ابن النفيس واحدًا من أعلام الحضارة الإسلامية، تميّز فى مجالى الطب والفلسفة، شأنه شأن بقية الأعلام الذين جمعوا بين تخصصات متنوعة، واستطاعوا أن يثبتوا فى كل منها تميزًا واضحًا[٢٥].

١ -المعرفة:

يذهب ابن النفيس إلى أن الله قد أودع فى الإنسان القدرة العقلية الكافية للوصول إلى كثير من أوجه المعرفة، كما وصل إليها «كامل» بطل قصته، والذى استطاع من خلال المعرفة الحسية، والمعرفة التجريبية أن يلم بكثير من المعلومات حوله عن طريق الملاحظة المباشرة، والمقارنة بالمتماثلات، والتجربة على الحيوانات، وأن يرتقى بمعرفته من الإحاطة بالعالم الطبيعى الأرضى إلى عالم الأجسام العلوية، فيتعرف على المطر والبرد والثلج والرعد والبرق ونحوها، ثم يرتقى من هذه المعرفة بعد ذلك إلى الأجسام السماوية، وتصور نظامها ومدى ارتباط بعضها ببعض وحركاتها ودورانها[٢٦].

وبعد أن يتم للإنسان معرفة العالم الطبيعى فيما تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر، ينتقل إلى معرفة من نوع آخر، وهى معرفة ما وراء الطبيعة، وهى معرفة تأخذ من المعرفة الحسية والتجريبية مقدماتها، ولكنها ترتقى إلى معرفة أعلى، ألا وهى المعرفة العقلية، والتى بها يصل إلى معرفة وجود الله تعالى.

وعلى الرغم من اعتراف ابن النفيس بقدرة الإنسان على الوصول إلى المعرفة بما وضعه الله له من هذه القدرة، إلا أنه يرى أن من رحمة الله تعالى أن ساعد الإنسان، وأرسل إليه من يعلمه كل الحقائق، كما حدث لبطل قصته عندما وصل إليه أصحاب السفينة، فعلّموه اللغة، وأخرجوه من حياة العزلة

والتوحش إلى المدنية[٢٧]، فعرف صفات الله وعرف التعاون الاجتماعى، من خلال النظم والشرائع التى تنظم هذه المدنية.

٢ -الإلهيات:

يعتمد ابن النفيس فى إثبات وجود الله تعالى على ملاحظة ما فى العالم الطبيعى من نظام وعناية عندما شاهد العالم الأرضى وما فيه من مخلوقات، فتعلّم الكثير عن النبات والحيوان، ثم عرف الأجسام السماوية وشاهد حركتها ونظام بعضها مع بعض ودورانها، وفكر فى أن هذه الموجودات هل هى مع إتقان وجودها وإحكامه موجودة بذواتها أو بموجد آخر؟ وإذا كانت لموجد آخر فما ذلك الموجد؟ وكيف حاله؟ وقد انتهى تفكيره إلى أنه لابد وأن يكون لهذه الموجودات موجد هو واجب الوجود، وذلك هو الله تعالى، ولابد أن يكون عالمًا بكل شىء، وإلا لما يكن فعله متقنًا، وأن يكون فى غاية الاعتناء بكل شىء، وإلا لم يجب أن يكون كل شىء على أفضل الأشياء الممكنة له، فظهر أن لهذه الموجودات موجدًا واجب الوجود، عالمًا بكل شىء، ومعنيًا بكل شىء[٢٨].

ويحدد ابن النفيس السن الملائمة لمعرفة الإلهيات وأنه ينبغى أن يؤخر إلى مرحلة ملائمة للمسلم، بل إنه يحددها بآخر مرحلة الشباب، فيعرف أن للعالم صانعًا لا نهاية لبهائه وجلاله، وأنه لا إله غيره، وليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، ونحو ذلك من الصفات التى تؤدى فى النهاية إلى توجه الإنسان إلى طاعة الله وعبادته، فهى إذن معرفة ذات هدف عملى يتحول بها فكر الإنسان إلى واقع حى.

يكفى أن يعلم الإنسان ما يليق بجلال الله تعالى من القدرة التامة والقوة الكاملة دون التعرض لمشكلات عويصة، وأحيانًا غير حقيقية من أمثال: هل الله موجود فى العالم أم خارجه؟ وأنه ليس بجسم ولا بمحسوس، ولا هو فى جهة، ولا إليه إشارة حسية، فإن هذه الأشياء لو صرح بها النبى ﷺ فلا يخلو الحال من أحد أمرين:

أ -ألا يشتغل الناس بفهمها وتكون عندهم كالأشياء التى لا معنى لها.

ب -أو يشتغلوا بفهمها فيتشوشوا ويتحيروا، ويهملوا معيشتهم وتدبير أحوالهم، وينتهى بهم الحال إلى اختلال نظام شملهم[٢٩].

وهكذا يكون طريق الوصول إلى معرفة الله تعالى عند ابن النفيس من خلال طريقين: **الطريق الأول**: الحواس التى وهبها الله للإنسان. والطريق **الثانى**: طريق التفكير واستعمال العقل الناضج بوصف أن العقل هو إحدى القوى التى وهبها الله للإنسان.

ومن خلال طرق المعرفة تلك يستطيع الإنسان أن يصل إلى معرفة وجود الله تعالى، ومعرفة صفاته، ولا شك أن هذا الطريق يذكرنا بقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام الذى توصل إلى معرفة الله الواحد بعد أن تدرج فى ملاحظة ما حوله والتفكر فيه حتى وصل إلى وجوده تعالى.

إلا أن ابن النفيس لم يكتف بهذا القدر من المعرفة التى يصل إليها عن طريق الحس والعقل، بل أراد أن يكمل هذه المعرفة بالمعرفة الشرعية التى تأتى للإنسان من خلال الأنبياء، فابن النفيس بجانب كونه طبيبًا وفيلسوفًا فهو فقيه على المذهب الشافعى، وكان يشار إليه فى علوم الدين وبخاصة فى الفقه والأصول والحديث، وكان يجلس لتدريس الفقه الشافعى فى المدرسة المسرورية، ولذلك نراه يسلك فى معرفته لله تعالى مسلك الفقهاء المتبحرين، فما أن وصل إلى معرفة أن هذا الوجود لابد وأن يكون له خالق عظيم حتى أراد أن يعلم ما حق هذا الخالق على عباده؟ وهل هو سبحانه مما ينبغى أن يُطاع؟ وما الطريق إلى تعرف العبادة اللائقة بجلاله؟[٣٠]، وقدم إجابة هذا كله فى إطار ما يتفق مع الشريعة، ومع كونه عليمًا بالفقه.

٣ -النبوة:

يؤكد ابن النفيس على ضرورة النبوة، حيث إن الإنسان لا يستطيع وحده الوصول إلى كل الحقائق، وهو فى هذا يختلف عن ابن طفيل فى رسالته (حى بن يقظان) الذى ذهب فيها إلى أن العقل الإنسانى يستطيع -بمفرده -أن يتوصل إلى حقائق الشرع حتى لو لم يصل إليه هذا الشرع، أما ابن النفيس فيرى أن العقل الإنسانى

بحاجة ماسة إلى الشرع الذى يقوم الأنبياء المتعاقبون بتبليغ حقائقه بالتدريج، حتى تكون مقبولة من العقل وسهلة عليه، وهذا هو ما أطلق عليه عبارة «تدرج الناس إلى سهولة قبول الحق»[٣١].

ويبرر ابن النفيس فكرته عن ضرورة النبوة بسبب قصور إدراك الناس عن معرفة الله تعالى معرفة تامة، إذ إن معرفتهم فى كثير من الأحيان لا ترقى عن المعارف الحسية، وأنه يعسر عليهم التسليم بوجود ما هو ليس بجسم، ولا قوة فى جسم، ولا هو فى جهة.. وكثير منهم عليه التسليم بأمر المعاد، وتسليم بالعودة بعد الموت، وتسليم بالبقاء الأبدى فى النعيم أو فى الجحيم.

ويرى ابن النفيس أن الناس فى عهده «لو لم يتعودوا على ما جاءت به الشريعة وألفوا أقوالها لبادروا بالاستنكار، والرد على الأنبياء»[٣٢].

ويؤكد ابن النفيس أن النبى المصحوب بكتاب أفضل من غير المصحوب به، وأن محمدًا ﷺ لأنه خاتم النبيين، كانت الحاجة إلى حفظ شريعته أكبر، لأن النبوة بعده منقطعة. وينبغى أن تتوافر الدواعى على حفظ الكتاب الموصى به إليه، وبسبب ذلك لابد أن يكون فى أعلى درجات الفصاحة، لهذا جاء القرآن الكريم من الفصاحة والبلاغة على أفضل الوجوه[٣٣].

٤ - المعاد:

يُعد الإيمان بالمعاد ركنًا أساسيًا فى عقيدة المسلم، ويوجب ابن النفيس أن تكون معرفته تالية لمعرفة الله تعالى وصفاته، وهى من الأمور الضرورية التى ينبغى أن ترد فى رسالة خاتم النبيين بحيث يكون بيانها كاملاً وشافيًا.

ويناقش ابن النفيس قضية المعاد الروحانى والجسمانى التى انقسمت فيها آراء فلاسفة الإسلام، ويرى أن على النبى ﷺ أن يذكر أمر المعاد وتفصيل الكلام فيه، لأنه لو لم يفعل ذلك فلا يخلو هذا من إما أن يكون قد فعله نبى قبله أو لا يكون فعله نبى قبله، فإن كان فعله نبى قبله فذلك النبى فلابد وأن يكون قد كمل الكلام فى الشرع، وفى أمر المعاد،

ولو كان كذلك لما كانت هناك حاجة إلى نبى آخر. فلابد للنبى الخاتم من ذكر المعاد وتفصيل أحكامه.

ويشير ابن النفيس إلى أنه لا يجوز لهذا النبى أن يجعل المعاد روحانيًا فقط، لأن أكثر الناس تقصر عن إدراك اللذات والآلام الروحانية «فإنه لو قيل للعامى إنك إذا فعلت العبادات على ما ينبغى، وأعرضت عن هذه اللذات المحرمة، وكانت معاملتك للناس على العدل، فإن الله ينقلك إلى عالم لا تأكل فيه ولا تشرب، ولا تنكح، ولا تلبس ولا تنام، بل تكون دائمًا فى تسبيح.. لكان ذلك العامى يرى أن فقدان هذه السعادة أَوْلى»[٣٤].

ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يجعل النبى المعاد بدنيًا فقط، لأن البدن بدون النفس معلوم عند الناس أنه إنما يكون كالخشبة، لا شعور له، وإذا كان كذلك لم تكن له لذة ولا ألم فلا تكون له سعادة ولا شقاوة، فلا يكون للمعاد جدوى «فلذلك لابد وأن يجعل هذا النبى المعاد مركبًا من البدن والنفس معًا»[٣٥].

ويتناول ابن النفيس حقيقة المعاد وكيفيته من خلال النظر فى الإنسان وتركيبه، فالإنسان مركب من جوهرين: بدن ونفس، البدن هو هذا الشىء المحسوس، أما النفس فهى التى يشير إليها الإنسان بقوله (أنا) وهذا المشار إليه لا يجوز أن يكون هو البدن أو أجزاءه.

ويبحث ابن النفيس فى الفرق بين البدن والروح، مبينًا أن البدن متغير: فبدن الإنسان وهو طفل ليس هو بدنه وهو شيخ، ومن الواضح أن البدن يتغير من الطفولة إلى الشيخوخة، وكذلك أعضاؤه فى تحول مستمر، أما النفس فهى ثابتة على حالها دائمًا؛ لأنها جوهر مجرد من المادة الجسمانية، وهى واحدة بمعنى أنها لا تنقسم ولا تتجزأ مثل سائر البدن، والدليل على ذلك أنها تقبل الإدراكات والعلوم، ولو كانت جسمانية لانقسمت تلك العلوم بانقسامها»[٣٦].

ونلاحظ هنا مدى استفادة ابن النفيس من الأدلة التى سبق وقدمها ابن سينا لإثبات جوهرية النفس، وأنها شىء مخالف للبدن، وردّ بهذه الأدلة على بعض المعتزلة ممن أنكر وجود

النفس، وهذا أيضًا يؤكد على أن شرح ابن النفيس على بعض كتابات ابن سينا قد تركت أثرًا على فكره، واستفاد من فلسفته فى مجال التدليل على جوهرية النفس، وأنها غير قابلة للفناء لأنها لا مادة لها.

ويشير ابن النفيس إلى أن جسد الإنسان بعد الموت يتحلل، ولا يبقى منه إلا «عجب الذنب» الذى تتعلق به النفس، فإنها تظل مدركة وعالمة، وهذا يفسر ما يحدث لها من نعيم وألم فى القبر[٣٧]، فإذا جاء الوقت الذى يكون فيه الميعاد، نهضت النفس، وغذت هذه المادة (عجب الذنب) بجذب المواد إليها، وإحالتها إلى مشابهتها، فيحدث البدن مرة أخرى، ويكون هو ذلك البدن الأول، وبذلك يكون المعاد.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ج٢، ص٣٦٥.

(٢) الصفدى: الوافى بالوفيات، نشر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

(٣) نُشر هذا التحقيق فى جامعة أكسفورد، ١٩٦٨م.

(٤) أصدر التحقيق الآخر الأستاذ عبد المنعم محمد عمر فى المؤتمر العاشر لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، صفر ١٤٠٦هـ/ نوفمبر ١٩٨٥م.

(٥) انظر: مقدمة عبد المنعم محمد عمر للرسالة الكاملية لابن النفيس، ص١٢.

(٦) د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف- القاهرة، ص٢٠٧.

(٧) قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب، مكتبة مصر- القاهرة، ١٩٥٦م، ص٢٠٣.

(٨) نقلاً عن د. عبد الله الدفاع: أعلام العرب والمسلمين فى الطب، ص٢٠٠.

(٩) د. ماهر عبد القادر ود. يوسف زيدان: كتاب شرح فصول أبقراط لابن النفيس، دار العلوم العربية- بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٢.

(١٠) توجد عدة شروح لكتاب الموجز أهمها «حل الموجز» لجمال الدين الأقصرائى.

(١١) بول غليونجى: ابن النفيس، ضمن سلسلة أعلام العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر-المقدمة.

(١٢) ابن النفيس: الرسالة الكاملية، ص١٠٨.

(١٣) عبد المنعم محمد عمر: مقدمة الرسالة الكاملية لابن النفيس، ص٥٥.

(١٤) د. حامد طاهر: ابن النفيس فيلسوف مسلم، بحث ضمن أعمال الندوة التراثية الثانية عن ابن النفيس الطبيب والفقيه والفيلسوف، المنعقدة فى دولة الكويت فى الفترة من ٨-١٠ رجب ١٤١٨هـ/ الموافق ٨-١٠ نوفمبر ١٩٩٧م، وطُبعت سنة ١٩٩٩م، ص٧٦٦.

(١٥) ابن النفيس: الرسالة الكاملية، ص١٠٣.

(١٦) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٠٨، ١٠٩.

(١٧) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٠٩.

(١٨) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١١، ١١٢.

(١٩) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١٤.

(٢٠) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١٩.

(٢١) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٢٠.

(٢٢) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٣ وما بعدها.

(٢٣) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٤٠ وما بعدها.

(٢٤) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٤٩ وما بعدها.

(٢٥) د. حامد طاهر: ابن النفيس فيلسوف مسلم، ص٧٦٥.

(٢٦) ابن النفيس: الرسالة الكاملية، ص١٠٧-١١٠.

(٢٧) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١٠.

(٢٨) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١٠.

(٢٩) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٤. وأيضًا: حامد طاهر: ابن النفيس فيلسوف مسلم، ص٧٧٥-٧٧٦.

(٣٠) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١. وأيضًا: مقدمة الرسالة: لعمر عبد المنعم، ص٧٢.

(٣١) ابن النفيس: الرسالة الكاملية، ص١١٤. وأيضًا: حامد طاهر: ابن النفيس الفيلسوف المسلم، ص٧٦٩.

(٣٢) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١١٣.

(٣٣) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٢.

(٣٤) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٣٥) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٦.

(٣٦) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٦-١٣٧.

(٣٧) ابن النفيس: المصدر السابق، ص١٣٨.

أبو البركات البغدادى

نبذة عن حياته ومؤلفاته:

هبة الله بن على بن ملكا، وكنيته أبو البركات المشهور بأوحد الزمان، فيلسوف وطبيب ولد فى ضيعة اسمها بلد من ناحية الموصل سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م) على أكثر تقدير، وتحول من اليهودية إلى الإسلام. اختلف المؤرخون حول وفاته(*)، وذهب سارتون إلى أنه توفى ٥٧٠هـ.

وكان له تلامذة كثيرون، وكان له حلقة يتصدرها للتدريس، وتخرج على يديه، الكثير من أصحاب ذوى الشأن فى الطب والحكمة، ومنهم الشيخ والد موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٦٢٩هـ) صاحب كتاب "فى علم ما بعد الطبيعة"، كما تتلمذ على أبى البركات أيضًا جمال الدين بن فضلان، وابن الدهان المنجم، والمهذب ابن النقاش، وغيرهم[1].

ترك لنا فيلسوفنا العديد من المؤلفات والأبحاث فى مجالى الفلسفة والطب، فهو يجمع ما بين البُعد العلمى والفلسفى، ويمكننا أن نشير إلى أهم مؤلفاته: مثل "المعتبر فى الحكمة"، وهو يحتوى على ثلاثة أجزاء: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، وقد طبع لأول مرة فى الهند برعاية دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٨م، ورسالة فى سبب ظهور الكواكب ليلاً، كتاب "الأقراباذين" ويحتوى على ثلاث رسائل فى علوم الصيدلة، شرح سفر الجامعة فى التوراة. ولايزال هذا الكتاب مخطوطًا بمكتبة أكسفورد، "رسالة فى النفس" موجودة بمعهد المخطوطات العربية، حواشى على كتاب القانون فى الطب لابن سينا، "رسالة فى العقل وماهيته" وغيره من مؤلفات غزيرة.

منهجه الفكرى:

يمكننا القول أن أبا البركات اهتم بإشكالية المنهج أيما اهتمام، والواقع أنه قد اهتم بتأسيس فلسفته على

أساس عقلانى بجانب الوقوف على التراث الفلسفى السابق عليه، فقد كان ثائرًا ومجددًا فى فلسفته.

ونود أن نشير إلى قواعد المنهج التى انتهى إليها فيلسوفنا، والتى استخلصناها من خلال تأملنا فى فلسفته.

القاعدة الأولى: الاطلاع الغزير مع التحصيل القليل:

كانت دعوة فيلسوفنا، الانكباب على تراث السابقين، والشروح والتصانيف التى شرحها المتأخرون، وكان يقرأ كثيرًا ويحصل علمًا قليلاً، ولعل هذا من منهجيات الباحث الراغب فى الوصول إلى الحقيقة.

القاعدة الثانية: الاستقلال بالرأى والنظر فى تحصيل المعانى:

يذهب فيلسوفنا إلى أن النظر المستقل فى تحصيل المعانى يوصلنا إلى اليقين، ومن ثم كان فيلسوفنا يتفق مع الآراء التى توافق مذهبه، ويختلف مع بعض الآراء التى لا توافقه، إذ إن سمة الفلسفة والتفلسف الاختلاف فى الرأى، وليس مجرد ترديد آراء السابقين، أو على حد قوله: (فكنت أجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى)، ولعل هذا من المنهجيات الهامة عند فيلسوفنا.

القاعدة الثالثة: الشك طريق إلى اليقين:

يذهب فيلسوفنا إلى أنه لم يكن يأخذ رأيًا فى مذهبه إلا بعد طول نظر وتحقق وتأمل وتدبر، وليس مجرد النقل عن آراء السابقين لشهرتهم الطاغية، أو لمكانة صاحب الرأى فى النفوس، ولا خالف رأيًا لمجرد أن صاحبه صغير، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض.

لم يكن فيلسوفنا يسلم بالآراء التى يطلع عليها تسليمًا أعمى، بل كان منهجه الشك فى آراء السابقين، كضرورة منهجية، وهو يذكرنا بما ذهب إليه الغزالى ومن بعده ديكارت فى العصر الحديث، مع اختلاف المنطلقات الفكرية والخصوصية الحضارية عند كل منهما.

هذه لمحة يسيرة عن قواعد المنهج

عند أبى البركات، تمهد الطريق للحديث عن آرائه الفلسفية.

آراؤه:

أولاً: المتأمل فيما كتب فيلسوفنا، خاصة فى سفره الضخم (المعتبر فى الحكمة)، يجد أنه قد اهتم بالمتافيزيقا والطبيعيات والإلهيات، بل نستطيع القول ونحن مطمئنون، إن أبا البركات البغدادى، استطاع أن يستوحى العقيدة الإسلامية ويستفيد منها فى معالجته للقضايا والمشكلات، بل يمكننا القول إن سبب احتفاء فيلسوفنا بالنظر العقلى والنظر النقدى، -فى أحد جوانبه -هو تأثره بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[٢].

فلو نظرنا مثلاً إلى معالجته لمشكلة الألوهية لوجدنا أنه يدعم رأيه بالدليل القرآنى، مثل دليل الإحكام والإتقان فى الكون وغيره من أدلة، بجانب تأثره بالدليل الفلسفى.

ثانيًا: يلاحظ على مذهب أبى البركات، بروز النزعة الإشراقية والصوفية، كامتداد للنزعة الإشراقية السينوية. فرغم منهجه العقلانى والنقدى -كما أشرنا آنفا -إلا أنه أراد أن يكفكف من غلواء العقل بهذه النزعة الروحية والإشراقية، مما يدل على أن هذه النزعة كانت بناءً أصيلاً فى فكره.

ثالثًا: بروز النزعة النقدية فى مذهبه الفلسفى، وليس أدل على هذا من نقده لابن سينا فى ذهابه للقول بالفيض، على ضوء منهجه العقلانى والنقدى، فهو يرى أن مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، صحيح فى ذاته ولكن النتائج التى ذهب إليها ابن سينا بناءً على هذا المبدأ خاطئة لتفسير مشكلة الخلق، إذ كيف يصدر عن العقل الأول واحد وعن الثانى ثلاثة، وبهذا النهج العقلانى والنقدى، وبفهمه لطبيعة الألوهية يرفض هبة الله الفيض، ذا البعد الطولى فى الخلق، ويرى أن هذه النظرية متهافتة لأنه إذا كان الواحد لايصدر عنه إلا واحد،

فالموجودات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولاً على نسق واحد، والمتأمل فى الوجود يرى عكس ذلك، بل يرى أشخاصًا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض.

رابعًا: ذهب ابن ملكا إلى آراء أصيلة أثناء معالجته للقضايا الفلسفية، مثل قوله بالخلق المستمر من مادة أولى وبفاعلية الإرادة الإلهية، وإن لاحظنا تغلغل النزعة الأفلاطونية والأفلوطينية فى ثنايا مذهبه، إلا أنه والحق يقال، إن فيلسوفنا كان يحاول التوفيق بين آرائه الفلسفية وعقيدته الدينية، مثل تأكيده على أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة فى الوجود. وكان موفقًا إلى حد كبير.

خامسًا: عالج فيلسوفنا جل قضاياه الفلسفية بمنهج نقدى أصيل، مثل مشكلة حدوث العالم وقدمه، وإن كنا قد رجحنا قدم العالم عنده، وكذلك معالجته الرصينة لمشكلة الزمان، ومشكلة النفس الإنسانية،

والقضاء والقدر، وغيره من مشكلات.

سادسًا: يمكننا القول فى نهاية المطاف، إن هبة الله بن ملكا، استطاع أن يؤسس لنفسه منهجًا عقلانيًا صحيحًا، وهو أنه لا يقبل رأيًا من الآراء إلا بعد أن يضعه على ميزان العقل والنقد، أو بعد التأمل والاعتبار على حد تعبيره، ثم يقدم بعد ذلك وجهة نظره التى يؤمن بها.

سابعًا: نجح أبو البركات البغدادى أن يؤسس نسقًا فلسفيًا متماسك الأركان، فالألوهية على قمة مذهبه الفلسفى؛ بما لها من مفهوم ومدلول عنده، غدت هى العلة الوحيدة الفاعلة فى الوجود، وأن لها طلاقة القدرة والمشيئة فى الكون، ومن ثم ترتب على فهمه هذا، النتائج الأخرى، مثل ذهابه إلى القول بالعلم الإلهى الشامل للأشياء والموجودات فى الأين والزمان، وذهابه إلى القول ببعث الأجسام فى الآخرة، والقول بالحرية الإنسانية حتى يتم الحساب والمسئولية، وغيره من آراء أخرى فى تضاعيف مؤلفاته.

أ.د جمال رجب سيدبى

الهوامش:

(*) اختلف المؤرخون بصدد ميلاده ووفاته، وإن كان الرأى الراجح أنه قد توفى عام ٥٧٠هـ، ولمن أراد مزيدا الرجوع إلى كتابنا: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية، الناشر مكتبة وهبة ١٩٩٦م، ص١٩ ومابعدها.

(١) SARTON: INtroduction to the history science ,vol .11.p.302.

(٢) انظر: ابن القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة. بدون تاريخ ص٢٢٤.

مراجع للاستزادة:

١- أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة، المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، طبعة أولى تحت رعاية جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ.

٢- د/ جمال رجب سيدبى: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا) الناشر مكتبة وهبة طبعة أولى ١٩٩٦ م.

٣- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة أبو البركات مقال بنيس، ترجمة الأب قنواتى، الناشر دار الشعب.

أبو سليمان السجستانى

هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى، ولد ٣٢٠هـ/٩٣٢م، وتوفى ٣٩١هـ/١٠٠٠م، كان فاضلاً فى العلوم الحكمية متقنًا لها مطلعًا على دقائقها. اجتمع بيحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه وقد نظم فى الأدب والشعر ومن شعره قوله:

لا تَحْسِدَنَّ على تظاهر نعمة
شخصًا تبيت له المنون بمرصد
أو ليس بعد بلوغه آماله
يفضى إلى عدم كأن لم يوجد
لو كنت أحسد ما تجاوز خاطرى
حسد النجوم على بقاء مرصد

وقوله أيضًا:

الجوع يُدفع بالرغيف اليابس
فعلام أُكْثِرُ حسرتى ووساوسى
والموت أنصفَ حين ساوى حكمه
بين الخليفة والفقير البائس

ولأبى سليمان السجستانى من الكتب مقالة فى مراتب قوى الإنسان، وكيفية الإنذارات التى تنذر بها النفس فيما يحدث فى عالم الكون، وكلام فى المنطق،وفيه مسائل عدة سُئل عنها وإجاباته لها،و تعليقات فى الحكمة والملح والنوادر.

يروى عنه أبو حيان التوحيدى فى كتاب "الصداقة والصديق" ما يأتى: «قيل لأرسطو طاليس معلم الإسكندر (الملك): مَنْ الصديق؟ قال:إنسان هو أنت. إلا أنه الشخص غيرك!. سُئل السجستانى عن هذه الكلمة وقيل له: فسرها لنا فإنها وإن كانت رشيقة فلسنا نظفر منها بحقيقة، فقال: (......) إنما أشار (الحكيم أرسطو) بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادق المتصادقان بها. ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحد، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو إنسان، كذلك يصير بصديقه واحد بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة،

والإرادتين تحولان إرادة واحدة، ولا عجب من هذا.

ومن كتبه كتاب "صوان الحكمة" ويضم هذا الكتاب النفيس النادر ثلاث رسائل دوَّنها أبو سليمان المنطقى السجستانى وهى -بحسب قول محقق هذا الكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى -آخر ما بقى من مؤلفات أبى سليمان السجستانى المنطقى: "وهى منتخب صوان الحكمة، رسالة فى المحرك الأول، ومقالة فى الكمال الخاص بنوع الإنسان،و مقالة فى أن الأجرام العلوية لها طبيعتها الخاصة، وأنها ذات أنفس، وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة".

ويتابع المحقق فيقول: "والنص الأصلى الكامل لكتاب صوان الحكمة - تأليف أبى سليمان - مفقود، ولم يبق منه إلا هذا المنتخب وما اختصره عمر بن سهلان الساوى، ولا شك أن فقدان الأصل الذى كتبه أبو سليمان خسارة هائلة". وإذا ما عدنا لمتن منتخب صوان الحكمة وجدنا أنه ينقسم قسمين: فى هذا القسم استعان أبو سليمان، إلى حد ما بما ورد فى كتاب "نوادر الفلاسفة" لحنين بن إسحاق، لكن "منتخب صوان الحكمة" أوسع جدًّا من "نوادر الفلاسفة"، ويورد عشرات بل مئات أمثال ما ورد فى هذا الأخير من حكم وآداب. وهذا يجعلنا نفترض بالضرورة أن ثمة مصادر أخرى كثيرة استعان بها أبو سليمان فى تصنيف كتابه. ومن بين هذه المصادر كان -بلا شك - كتاب فرفوريوس فى تاريخ الفلسفة. وبالكتاب فصل عن يحيى النحوى، والكل يعدونه آخر الفلاسفة اليونانيين. وبعده مباشرة يبدأ القسم المتعلق بالمشتغلين بالفلسفة فى الإسلام، فيتحدث أولاً عن حنين بن إسحاق، ويتلوه بفصل عن أبى يوسف يعقوب الكندى. وآخر الفصول يتناول أبا سليمان المقدسى، وهو أحد مؤلفى "رسائل إخوان الصفا". والغريب فى هذا القسم أن فيه فصلاً عن أبى سليمان السجستانى نفسه مؤلف الكتاب، وقد حُرِّر بصيغة الغائب لا المتكلم، وهذا يجعلنا نفترض أن هذا الفصل ليس بقلم أبى سليمان السجستانى نفسه. ويمكن تفسير وجوده هنا بأنه

من وضع من انتخب من "صوان الحكمة". أما الرسائل الثلاث الأخرى فهى دراسات قائمة بذاتها، والمذهب السائد فيها مستمد فى الغالب من "أثولوجيا" المنسوب إلى أرسطو، والذى هو فى الواقع فصول موسعة متنوعة من "تاسوعات" أفلوطين.

و تذكر المصادر الأجنبية مثل موسوعة روتلدج -أن السجستانى- كان واحدًا من الشخصيات الكبيرة فى بغداد فى القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى. وأنه قد تجمع حوله دائرة من الفلاسفة والأدباء الذين يجتمعون بانتظام فى جلسات لمناقشة موضوعات تتعلق بالفلسفة والدين واللغة. باعتباره فيلسوفًا يساير مع التوجه الإنسانى، واهتماماته كانت تتجاوز الموضوعات ذات الطابع الفلسفى الصارم. وعرض أفكاره الفلسفية الأرسطية والأفلاطونية الحديثة بوضوح. واعتبر الفلسفة والدين كليهما مختلفًا تمامًا فى طبيعته ومنهجه، حتى إن الاثنين لا يمكن التوفيق بينهما. والروح عنده بسيطة، وذلك طبيعة. والعقل الطبيعى قادر على تحقيق حالة من المعرفة النقية التى تمكن الإنسان من أن يميز بين الخير والشر.

وسنواته التكوينية قضاها فى سجستان (سيستان الآن فى إيران) ولكن فى مرحلة ناضجة من حياته المهنية، انتقل للعيش فى بغداد، وأصبح واحدًا من أعظم شخصيات الحركة الإسلامية الإنسانية التى ازدهرت خلال القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى فى بغداد. وقد سيطر على جيله ولاسيما أنه كان مهتمًّا بالفلسفة القديمة وكيفية انتقالها إلى العالم الإسلامى. وكما قلنا: تجمع حوله دائرة من الأصدقاء والفلاسفة والعلماء والأدباء من الانتماءات العرقية والدينية المختلفة. دائرة اجتمعت فى (المجالس) وبعقول مفتوحة ناقشت الموضوعات الحرجة التى تتعلق بالفلسفة والدين والعلوم واللغة، والسجستانى بطريقة سقراط، يفضل التعليم الشفهى أكثر من الكتابة. ونحن مدينون لتلميذه وربيبه أبى حيان التوحيدى فى معظم المعلومات المتعلقة بأفكاره الفلسفية ومذهبه. سجلت مجالس السجستانى

الدائرة فى أعماله "المقابسات"، و"الإمتاع والمؤانسة"، التى لا تزال تشكل مصادر رئيسية للمعلومات عن حياة السجستانى وفكره، ومن ثم يتعين علينا أن ننظر فى تعاليمه من خلال النافذة لتلميذه.

وهو فيلسوف له توجه إنسانى، والسجستانى له اهتمامات تتجاوز الموضوعات ذات الطابع الفلسفى الصارم. عرض أفكاره الفلسفية الأرسطية والأفلاطونية الحديثة، وتناولت طائفة واسعة من الموضوعات مثل السياسة، وعلم الجمال والصداقة، ومع ذلك كان شغله الشاغل الرئيسى، وذلك من أعضاء الدائرة على النحو المبين فى كتاب الصداقة والصديق للتوحيدى فى المحاورات، وتتمحور حول العلاقات بين الفلسفة والدين، بين العقل والجسم ومشكلة الروح، وكان عرضه للفضائل والرذائل، الخير والشر وفى مسألة العلاقة مع الله والعمل فى هذا الكون، وأخيرًا أثره على الفرد والمجتمع.

ويرى أن نهاية الدين هو القرب من الله، فى حين أن الهدف من الفلسفة هو التأمل. السجستانى اعترض على محاولة من جانب إخوان الصفا للمواءمة بين الدين والفلسفة، وانتقد علماء الكلام الإسلاميين الذين زعموا أن لهم منهجية العقلانية بينما كانت فى واقع الأمر عقلانية زائفة.

يرى السجستانى أن الكون ينقسم إلى العوالم الأرضية، والله واضح وفقًا للنظام الأفلاطونى، ولكن الله وفقًا لهذا المفهوم الأرسطى هو المحرك الأول. بعد أن وافقت على الرأى القائل بأن المسألة هى أبدية، ورأت أن هذا لا ينتقص من كمال الله، فى نهاية المطاف، كل شىء يعتمد على وصيته. واحد لا ينبغى أن تنسب إلى الله عيوب العالم المخلوق. الله هو قبل العالم فى جوهره.

والمعرفة عند السجستانى تنطوى على نوعين: طبيعى وخارق وهناك أربع درجات من المعرفة: المعرفة المعقولة التى تمتلكها الحيوانات غير المنطق: حصرًا واضح تمامًا، والمعارف التى تمتلكها الأجرام السماوية، ومعقولة، قيدوا العلم واضح مع مخيلة أولئك الذين لم

يبلغوا نقاء الكمال؛ واضح، المعرفة المعقول الذى تم التوصل إليه من خلال التحقيق العقلانى.

هذا هو أعلى البشر المعرفة، بما فى ذلك الأشخاص مثل الفلاسفة والأنبياء، ويمكن أن تحصل عليه بالحدس، ولكن، هو نوع أنبل من المعرفة لأنها تقدم نفسها بنفسها فى النفوس وليس خاضعًا للتوليد والفساد. السبب أننا من خلال تذليل كافة العقبات للوصول إلى الله عن طريق العقل، الذى هو فى المتوسط بين البشر وخارق فى العالم. سبب لديه القدرة على الاتصال ببنى فائقة معقولة حتى يصل إلى أولها. بعد أن تم مهتم للغاية فى الجسم روح العلاقة، السجستانى المتميزة التى تربط بين الروح (النفس) والروح، والنظر فى الروح لتكون مادة بسيطة غير مدركة للحواس وغير قابلة للتغيير أو الفساد. وفقًا له، والبشر هم ذلك بحكم وجود الروح، وليس عن طريق امتلاك الجسم، وعلى الرغم من أن الروح لا يمكن أن تجعل أى إنسان فى حد ذاته. الروح هو مبدأ المعرفة، والهيئة على مبدأ العلم. لأن العناصر المتنافسة، والطبيعة مقابل سبب من الأسباب، التى تشكل الكائن البشرى، وسحب منه فى اتجاه معاكس، من المهم أن تتخذ السبب كدليل. ووحدها يمكن أن تكفل لنا السعادة فى نهاية المطاف، ومعرفة الله هى الخير الذى لديه محفوظة واحد وينبغى أن تهدف تجاه العوالم السماوية من أجل التوصل إلى الحياة الأبدية.

أ.د رمضان البسطويسى

مراجع للاستزادة:

(١) منتخب صوان الحكمة / تأليف أبى سليمان السجستانى المنطقى ؛ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى دار ومكتبة بيبليون تاريخ النشر ٢٠٠٧، وطبع فى طهران عام ١٩٧٤م.

2-Rutledge Encyclopedia of Philosophy

al-Sijistani, Abu Sulayman Muhammad, George N. Atiyeh, 8: 774 - 776.
Concept of Soul in Islamic Philosophy, Shams C. Into, 9: 40 - 44 ...
Copyright © 1998, Routledge.

3-Jadaane, F. (1971) 'La philosophie de Sijistani' , Studia Islamica 33: 67-95.
Studia 33 : 67-95. (A general introduction to al-Sijistani's ،F. (1971) ،Jadaane
philosophical ideas and their Greek sources.)

4-Kraemer, JL (1986) Philosophy in the Renaissance of Islam, Abu Sulayman al-
كريمير، جى (١٩٨٦) (الفلسفة فى عصر النهضة فى الإسلام ، Sijistani and His Circle , Leiden: Brill.
أبو سليمان السجستانى ودائرته ، ليدن : بريل . (Major work which examines the extent to which
al-Sijistani and his circle were conversant with technical discussions of
philosophical issues treated in Greek and late antiquity.) (Leaman, O. (1996)

5- 'Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century)' , in SH Nasr and O.
. ،Leaman (eds) History of Islamic Philosophy , London: Routledge, ch. Leaman
155-64. ، . 10, 155-64. 10الفصل ، روتلدج : لندن ، الإسلامية الفلسفة تاريخ (1996) O. Leaman (
(Analysis of the nature of this important period of Islamic philosophy,
تحليل لطبيعة هذه الفترة الهامة من concentrating on the ethical thought of the period.)
الفلسفة الإسلامية ، مع التركيز على الفكر الأخلاقى لتلك الفترة

6-al-Qadi, W. (1981) ' Kitab Siwan al-Hikmah : Structure, Composition, Authorship
58 : كتاب صيوان الحكمة: الهيكل والتكوين والتأليف and Sources', Der Islam 58: 87-124. W. (1981) '
87-124. (Based on some internal evidence, concludes that the real author is the
little known Abu al-Qasim al-Katib
(استنادًا إلى بعض الأدلة الداخلية ، ويخلص إلى أن المؤلف الحقيقى هو غير معروف أبو القاسم الخطيب)

إحصاء العلوم

تختلف دلالة لفظ إحصاء اللغوية عن دلالته الاصطلاحية، والمعنى الإجرائى الذى وضعه بعض فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية.

إحصاء العلوم لغة: فالإحصاء فى اللغة (STATISTICS) هو العد والضبط والإحاطة بالشىء والحصر والإلمام الذهنى[١].

أما علم الإحصاء فهو الذى يبحث فى الحصول على قيم معينة عددية أو كمية وعرض وتحليل البيانات لرصد ظاهرة معينة من الناحية الكمية والنوعية[٢].

وإحصاء العلوم اصطلاحًا فى الكتابات الفلسفية: جاء مصاحبًا لمصطلح آخر وهو التصنيف (إحصاء العلوم أو تصنيف العلوم) وفى ذلك يشير عباس محمود إلى أن الإحصاء فى الكتابات الفلسفية يعنى حصر العلوم وتصنيف المعارف وتقسيمها إلى مجموعات وترتيبها وفق نسق فلسفى ما[٣].

وتجمع معظم الكتابات المعنية بتاريخ العلوم والتصنيف والتدوين الموسوعى على أن أبا نصر الفارابى (٨٧٤ -٩٥٠ م -٢٦٠ -٣٣٩هـ) (المعلم الثانى)[٤]، هو أول من أدخل مصطلح إحصاء العلوم فى دائرة البحث الفلسفى العربى، وذلك بقوله: "قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرف جل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها لأجزاء، وجمل كل واحد من أجزائه".

الفارابى بلا منازع صاحب أول موسوعة لعلوم عصره وهى كتابه (إحصاء العلوم)[٦]، وسوف نفصل الحديث عنه بعد قليل.

وتصنيف العلوم هو إحصاء للمعارف أو العلوم أو الفنون أو الكتب ووضعها فى قوائم مبوبه؛ تتميز عن بعضها من جهة، وتربط بين أجزاء كل باب منها

فى سياق واحد يوضح العلاقة بين الجنس وما يدرك تحته من أنواع من جهة أخرى، وعلى هذا المنحى وضع أفلاطون و أرسطو والمشائين الهيلينستيين أولى قوائم تصنيفات العلوم.

ويشترط فى التصنيف الجيد دقة ترتيبه للمعارف على نحو توضع فيه بترتيب يبدأ بالكلى وينتهى بالجزئى، فيشتمل الأصل المعرفى على الفروع المنبثقة منه أو المنتمية إليه دون خلط أو تشويش، وللتصنيف ضروب عديدة تختلف فى تطبيقاتها تبعًا لطبيعة العلم والميدان و ثقافة العصر ورؤية المصنف، ولا يعنى تعدد ضروب التصنيف عدم وجود ضابط لها، بل هناك نهج معرفى يحكمها ويتمثل فى وضوح العلاقة المنطقية التى تربط بين الكل والجزء أو الجنس والنوع الأمر الذى يستلزم إحاطة المصنف بأبعاد المعارف وخصائصها وصفاتها الأساسية وعلاقاتها الضرورية[٧].

ومن أشهر كتب التصانيف التى عُنيت بإحصاء العلوم فى عصرها: كتاب: "الحدود"، وكتاب: "إخراج ما فى القوة إلى الفعل" لجابر بن حيان (ت: نحو ٨١٥ م -٢٠٠ هـ) وكتاب: "الإعلام بمناقب الإسلام" لأبى الحسن العامرى (ت:٩٩١ م -٣٨١ هـ) و"المحيط بالتكليف" للقاضى عبد الجبار الهمدانى المعتزلى (٩٣١ - ١٠٢٥م -٣٢٠ -٤١٥ هـ)، و"كنز العلوم ودار المنظوم فى حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة" لمحمد بن تومرت (١٠٩٢ -١١٣٠م -٤٨٥ - ٥٢٤هـ)، و"حدائق الأنوار فى حقائق الأسرار" لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (٥٤٣ -٦٠٦ هـ)، و"إرشاد المقاصد إلى أسنى المقاصد" لشمس الدين ابن صاعد الأكفانى (ت:٧٤٩هـ)، و"الفوائح المسكية فى الفواتح الملكية" للشيخ عبد الرحمن البسطامى (ت:٨٤٥هـ)، و "تمام الدراية لقراءة النقاية" لجلال الدين السيوطى (ت:٩١١هـ) "نموذج العلوم" لجلال الدين الدوانى (ت: ٩٢٨هـ)، و"مفتاح السعادة ومصباح السيادة" لطاش كبرى زاده (ت: ٩٦٧هـ)، و"الفوائد الخاقانية" لمحمد أمين الشروانى (ت:١٠٣٦هـ)، و"الفهرست" لابن النديم (ت: نحو

١٠٤٧م)، و"كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون" لحاجى خليفة (١٦٠٩ -١٦٥٧م -١٠١٧ -١٠٦٧هـ) و"كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" لمحمد التهانوى (ت: ١٧٤٥م - ١١٥٨هـ).

وتشير المعاجم المعنية بالتأريخ للمصطلحات الفلسفية عند العرب إلى أن فن التصنيف قد ظهر فى العصر العباسى الأول وفى عصر المأمون (٧٨٦ -٨٣٣ م) على وجه أخص، وأن الكندى يُعَدُ من أوائل الفلاسفة العرب الذين أحصوا علوم عصرهم ووضعوا تصنيفًا لها فى متن رسائله الفلسفية، غير أنه لم يستخدم مصطلح الإحصاء[٨]، ويؤكد صاعد الأندلسى (١٠٦٩ -١٠٢٩م/٤٢٠ -٤٦٢ هـ) فى "كتابه طبقات الأمم " أن أبا نصر الفارابى هو أول من وضع كتابًا فى إحصاء العلوم (له بعد ذلك كتاب شريف فى إحصاء العلوم، والتعريف بأغراضها، لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه)[٩]. كما ذكر ابن أبى أصيبعة (١٢٠٠ -١٢٧٠م -٦٠٠ -٦٦٨هـ) فى كتابه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" أن أثر مصنف الفارابى قد تجاوز معاصريه واللاحقين عليه من فلاسفة الإسلام إلى أن امتد هذا الأثر إلى فلاسفة الغرب وذلك بعد ترجمته إلى اللاتينية[١٠]، ويكشف الدكتور عثمان أمين فى مقدمة تحقيقه لكتاب "الإحصاء" عن أثر تصنيف الفارابى للعلوم وترتيبها فى الثقافة العبرية ولاسيما عند موسى بن عزرا الذى اطلع عليه فى ترجمة عبرية قام بنقلها كالونيموس بن كالونيموس"[١١] ذلك فضلاً عن أثره فى فلاسفة النهضة الأوربية الحديثة.

ويضيف سعيد زايد: أن الفارابى فى إحصائه لعلوم عصره لم يكن مقلدًا لأفلاطون أو أرسطو رغم تأثر فلسفته بكتاباتهما ونظرياتهما، ويتضح ذلك فى كتابه "إحصاء العلوم" فقد عبر فيه عن البيئة الثقافية الذى ظهر فيها وينتمى إليها، وكذا فى المنحى المنطقى الذى أقام عليه تصنيفه ذلك؛ فضلاً عن عنايته بتوضيح العلاقات التى تربط بين العلوم الكلية والمعارف

الجزئية التى تنتمى إليها، وربطه بين النظر و يعمل فى تحصيل المعارف[١٢].

وعلى مقربة من ذلك يمضى عباس محمود فى دراسته المبكرة عن أبى نصر الفارابى مبينًا أن المعلم الثانى قد انتحى منحى مغايرًا لأرسطو فى إحصائه للعلوم إذ نجد عند أرسطو ثلاثة أبواب رئيسة تحوى علوم عصره، وهى:

-الفلسفة النظرية: العلوم الطبيعية والرياضية والإلهية،

-الفلسفة العملية: الأخلاق، السياسة، تدبير المنزل.

-العلوم البيانية: الشعر، الخطابة، والجدل.

أما الفارابى فقد قسَّم العلوم إلى خمسة أبواب استنادًا على مبدأ غائية العلوم ومقاصدها، والوضوح من حيث هى معارف ذهنية، وواقعية طبيعية وروحية مجردة.

وقد سبق الفارابى بذلك ديكارت فى وصفه العلوم الرياضية بأنها معارف بديهية وواضحة بذاتها، وله السبق أيضًا فى إخراجه (التنجيم والعرافة والزجر والسحر والرقى) من قائمة المعارف العلمية، وجعله علم النجوم التعليمى هو الذى يعد علمًا صحيحًا لدراسة الفلك. أما وضعه العلوم الإلهية فى مرتبة متأخرة من المعارف تسبقها العلوم الرياضية والطبيعية فهذا يرجع إلى أمرين:

أولهما: اعتباره العلم الإلهى تاجًا للعلوم.

وثانيها: يرتبط بنظريته فى المعرفة الإنسانية، فالنفس عنده لا تدرك المجردات، ولا تتصل بالعقل الفعال إلا بعد صعودها سلم المدركات (الحس، العقل، ثم الحدس العقلى) (فالعقول أضعف من أن تدرك المبدأ الأول لا لخفاء فيه، أو نقصان إذ هو فى نهاية الوضوح والكمال، ولكن لضعف عقولنا – نحن - لتلبسنا بالمادة التى هى السبب الأول فى أن جعلت جواهرنا جوهرا يبعد عن الجوهر الأول)[١٣].

أما عن أهم كتب إحصاء العلوم الفلسفية و تصنيف معارفها فهى:

-تصنيف شهاب الدين ابن أبى ربيع (٨٣٣ -٨٤٢ م -٨ ٢١ -٢٢٧ هـ) فى كتابه (سلوك المالك فى تدبير الممالك) وقسم فيه العلوم إلى (علم

الإلهيات، وعلم الرياضيات، وعلم الطبيعيات).

تصنيف الكندى (ت نحو ٨٧٣ م - ٢٦٠ هـ) فى كتابين منسوبين إليه هما (ماهية العلم وأقسامه، العلم الإنسى). وقد فقدا ولم يبق من تصنيف الكندى نصًا يعتمد عليه إلا ما جاء فى بعض رسائله، وقسم العلوم إلى (علم الربوبية وهو أعلى العلوم، العلم الرياضى أو علم العلوم، ثم علم الطبيعيات).

-تصنيف الفارابى فى كتابه: (إحصاء العلوم) وقد قسم المعارف إلى نظرية وعملية، وقد قسم العلوم إلى ثمانية أصول معرفية فى خمسة فصول هى:

-علم اللسان: ويحوى: اللغة، النحو، الصرف، الشعر، القراءة، الكتابة.

-علم المنطق: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل السفسطة، الخطابة، الشعر.

-علم التعاليم: الحساب، الهندسة، المناظر، النجوم، الموسيقى، الأثقال، الحيل.

-العلم الطبيعى: السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المعادن، النبات، الحيوان، النفس.

-العلم الإلهى: البحث فى ماهية الموجودات وحقائقها فى ذاتها، مبادئ البراهين، الموجودات الروحية".

العلم المدنى: الأخلاق، السياسة".

علم الفقه: "الآراء، الأفعال".

علم الكلام: "تأييد الآراء والأفعال المصرح بها فى الملة والرد على المخالفين لها"[١٤].

-تصنيف ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م/ ٣٧٠ -٤٢٨ هـ) فى كتابيه: "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" و "الشفاء" وقسمه إلى: الحكمة النظرية، والحكمة العملية.

الحكمة النظرية: وقسم فيها العلوم إلى ثلاثة أقسام رئيسه هى: (الطبيعيات، الرياضيات، الإلهيات). أما الحكمة العملية: فتشتمل على (تدبير المنزل، والأخلاق، و السياسة).

-تصنيف إخوان الصفا فى رسائلهم إذ قسموا المعارف إلى: (الرياضيات، الجسمانيات، العقليات، الإلهيات). غير أنهم وضعوا للعلوم

أجناس ثلاثة هى: (العلوم الرياضية، والعلوم الشرعية، والعلوم الفلسفية) وقد تميزوا عن غيرهم بوضع دلالات إجرائية خاصة لأسماء العلوم وتصانيفها الجزئية.

-تصنيف الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١م -٤٥٠ -٥٠٥هـ) فى كتبه: (إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، ومقاصد الفلاسفة، والمنقذ من الضلال)

وقد قسم العلوم إلى ستة أقسام (الرياضيات، المنطقيات، ا لطبيعيات، الإلهيات، السياسيات، الخلقيات)

-تصنيف ابن حزم الأندلسى (٩٩٤ -١٠٦٤م -٣٨٤ -٤٥٦هـ) فى كتابيه (رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق)، (رسالة فى مراتب العلوم) وقسم العلوم إلى ضرورية تختلف من عصر إلى عصر، ومن أمة إلى أخرى: تتمثل فى علوم: (الشريعة، واللغة، والأخبار، التاريخ)، علوم عامة: تتشابه فيها ثقافات الأمم عبر العصور (" النجوم، الحساب، المنطق، الفلسفة، الطب، البلاغة، العبارة".

ويعد ابن حزم من أوائل المصنفين الذين أكدوا على تواصل العلوم ووحدة المعارف الإنسانية وتكامل العلوم الجزئية

-تصنيف أبى حيان التوحيدى (ت٩٩٠: م -٣٨٠هـ) فى كتابه: (رسالة العلوم)، وقسم العلوم إلى: (العلوم الفقهية، الحديث، القياس، التوحيد، النحو، اللغة، المنطق، علم النجوم، الحساب، الهندسة، البلاغة، التصوف).

- تصنيف الخوارزمى (٩٩٧ م - ٣٨٧هـ) فى كتابه (مفاتيح العلوم) وقسم العلوم (علوم فلسفية دخيلة، علوم عربية شرعية).

- تصنيف ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م -٥٢٠ -٥٩٥هـ) فى كتابه (تهافت التهافت) وقسم العلوم إلى(إلهيات، رياضيات، طبيعيات).

- تصنيف عبد الرحمن ابن خلدون (١٣٣٢ -١٤٠٦م -٧٣٢ -٨٠٨ هـ) فى المقدمة قسم العلوم إلى نقلية وعقلية، نقلية: العلوم الشرعية"، علم القراءات والتفسير والحديث والفقه وعلم اللسان وعلم الكلام " ، وأما العلوم العقلية فتشتمل على العلوم

الفلسفية (المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، مابعد الطبيعة)[١٣].

فعلى الرغم من أصالة هذا المبحث فى الفكر الإسلامى إلا أننا لا نكاد نجد ذكرًا لهذه المصنفات فى الكتابات الغربية التى تتحدث عن تاريخ إحصاء العلوم وتدوين دوائر المعارف.

أ.د عصمت نصار

الهوامش:

(١) لويس المعلوف: المنجد فى اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢٩، ١٩٨٦م ص١٣٨.

(٢) الموسوعة الثقافية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٣٢.

(٣) عباس محمود: الفارابى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٤م، ص٩٤.

(٤) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٩٦.

(٥) أبو نصر الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٣١م، ص٤٣.

(٦) أحمد عطية الله: القاموس الإسلامى مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،١٩٦٣م، ص٣٢.

(٧) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة، د. ت، ج ١، ص ٢٧٩،٢٨٠.

(٨) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص: ٤٢-٤٧.

(٩) أبو القاسم صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، تحقيق حسين مـؤنس، دار المعـارف، القـاهرة ١٩٩٨م، ص٧٣.

(١٠) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: عامر النجار، الهيئة المصـرية العامـة للكتاب، القاهرة ٢٠٠١ م، ج ٤، ص:١٣-٣٠.

(١١) أبو نصر الفارابى: إحصاء العلوم، ص٤.

(١٢) سعيد زايد: الفارابى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٢٣-٢٦.

(١٣) عباس محمود: الفارابى، ص١٠٠.

(١٤) عاطف العراقى: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم بالفيوم،١٩٩٦م ، ص١٨٠.

(١٥) محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدونى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م، ٢٩٢ _٣٢٤.

مراجع للاستزادة:

١- حسام الدين الآلوسي: تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الإسلام.
٢- حسين على محفوظ: دوائر المعارف والموسوعات العربية والشرقية فى اثنى عشر قرنا من القرن الثالث إلى القرن الرابع عشر.
٣- سالم يافوت: تصنيف العلوم لدى ابن حزم.
٤- عبد المجيد النجار: منهجية التصنيف فى الفكر الإسلامى بين التقليد والتجديد.
٥- قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب.
٦- محمد حسن كاظم الخفاجى: مقدمة فى التراث الحضارى لتصنيف العلوم.
٧- محمد على أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون.
٨- محمد وقيدى: المبادئ والخلفيات الفلسفية للتصنيفات العربية الإسلامية للعلوم.
٩- مصطفى لبيب عبد الغنى: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب.

الاختراع

جاء فى المعاجم اللغوية أن الاختراع يقابل النشأة والابتداع. فحينما نقول اخترع الله الكائنات أى أنشأها أو ابتدعها من العدم[1]. والاختراع بهذا المعنى يساوى الخلق، الذى هو الإيجاد والإبداع من العدم[2]. بهذا المعنى تستخدم كلمة بَدَعَ أى اخترع، وضع الشىء لا على مثال سابق. وبدُع بدعًا وبداعة وبدوعًا، كان بدعًا أو لا مثيل له. وأبدعَ الشىءَ: أنشأه، والبديع، كما هو معلوم، اسم من أسماء الله الحسنى، فالله: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (البقرة:١١٧، الأنعام:١٠١) أى موجدها. وإذا استخدم هذا اللفظ فى مجال الفلسفة فإنما يعنون به إيجاد الشىء غير مسبوق بمادة ولا زمان[3].

إن من أسماء الله التى تتصل اتصالاً مباشرًا بموضوعنا هنا: الخالق، البارئ، المصور. وقد تحدث الغزالى عنها قائلاً: قد يظن أن هذه الأسماء مترادفة، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع، ولا ينبغى أن يكون كذلك، بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود، فيفتقر إلى التقدير أولاً، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانيًا، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثًا، والله تعالى خالق من حيث إنه مقدر، وبارئ من حيث إنه مخترع موجد، ومصور من حيث إنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب[4]، وعاد الغزالى فى موضوع لاحق فقال: إن المقصود باسم البديع، أنه سبحانه لا عهد بمثله، لا فى ذاته، ولا فى أفعاله، ولا فى صفاته، ولا فى كل أمر راجع إليه، فهو البديع المطلق[5].

على كل حال فإن الاختراع يساوى عندنا الإبداع والإيجاد والخلق والإحداث والتصوير، كل هذه المصطلحات، سوف نستخدمها هنا بمعنى واحد، حتى وإن كان بينها بعض الاختلافات التى ليس لها كبير

شأن عندنا، من جهة أن كل هذه الأفعال ترد فى النهاية إلى الله الخالق.

على هذا الأساس نقول:

١ -إن فكرة الخلق من العدم فكرة دينية وليست فكرة فلسفية؛ بمعنى أن هذه الفكرة أفادها الإنسان من الديانات المنزلة، أمّا لو تُرك العقل الإنسانى وشأنه، أى بمعزل عن الدين، فإنه لا يقر البتة بهذه الفكرة، لأنه عاجزٌ كليًّا عن فهمها وتصورها.. وإن كان يدرك أن لهذا الكون كله موجدًا وصانعًا.

لهذا كانت فكرة الخلق، عند القائلين بها، تدخل فى دائرة الإيمان فى المقام الأول.

فالخلق، والإبداع، والإنشاء، والتأسيس من العدم، فكرة يصعب على العقل البشرى الاهتداء إليها وإدراكها بمعزل عن الدين[٦].

وهنا تكمن مشكلة المصطلح الذى نتحدث عنه، فالفلسفة لا تعترف بالخلق من العدم، أما الدين المنزل: فإن من سماته الرئيسة أن الله خلق العالم من العدم وأوجده على غير مثال أو صورة.

٢ -أمر آخر نود التذكير به والتأكيد عليه، وهو أن الإنسان "كائن ميتافيزيقى"، قُل هو كائن ميتافيزيقى عن وعى، فإذا كانت الأرض والسماء وكل الكائنات تسبح بحمد ربها، فإن تسبيحها أمر ملازم لطبعها، إنه أمر غريزى فطرى لا تتمايز فيه الكائنات.. أما الإنسان فإن الأمر مرتبط بإرادته وتقديره.

الإنسان من حيث المبدأ، مؤلف من جسم وعقل، من بدن وروح، ثمة جناحان للإنسان: جناح مادى، وجناح روحى، الجناح المادى يطلب الأكل والشراب والتناسل.... أما على الجانب الآخر، الجانب الروحى فإن الإنسان يشعر بافتقاره إلى سلطة أخرى، ليس مهمًا تحديدها فى البداية... لأن الزمان كان كفيلاً بتحديدها فيما بعد طورًا بعد طور... أما فى حالة النشأة الأولى، فى المرحلة البدائية، فإن الجوع الروحى للنفس الإنسانية جعلها تتخبط فى البحث عن ضالتها المنشودة.. من هنا كان الحديث عن تعدد الآلهة، وعن اختلاف شعوب الأرض كلها فى تحديد الموجود الماورائى، أو الكائن

المطلق المباطن والمحايث لهذا العالم المادى المحسوس... ولا بأس أن يخلق الإنسان -فى هذه المرحلة -الآلهة التى من شأن كل منها أن يُسَهِّل له الحياة ويحقق أحلامه ورغباته؛ إذا لم يجد الإنسان الآلهة فى هذه المرحلة فما المانع من أن يخترعها!! إن الحاجة، حاجة المرء إلى وجود كائن أو كائنات عُليا يربط بها آماله وآلامه، وأفراحه وأحزانه، لا تقل عن حاجته إلى الشراب والطعام والتناسل.

٣ - لهذا لم يخطر على بال حكماء الشرق الأقدمين؛ طرح السؤال المتعلق بأصل العالم أو الكون. إن الحديث عن المادة وأصلها لم يكن واردًا عند أحد فى هذه المرحلة الفكرية من تاريخ الإنسان، لأن فكرة عدم وجود مادة العالم فى الأصل لم يستطع العقل البشرى تصورها، ومن ثم الاقتراب منها والتفكير فيها... وأحسب أن هذا الأمر ما زال قائمًا حتى يوم الناس هذا لدى فئة ليست قليلة، بمعنى أننا إذا طرحنا هذا السؤال -بمعزل عن الديانات المنزلة التى قالت بالخلق من العدم - فإن العقل يعجز الآن عن إيجاد أى لون من ألوان البرهان على أن مادة العالم (=جِرْم العالم) لم تكن، ثم أضحت موجودة عن طريق الخلق من العدم من جهة كائن قادر قدرة مطلقة. هذا التصور يتجاوز مقولات الفهم الإنسانى، هذه المقولات المناسبة لعالمنا هذا، لكنها -أبدًا -ليست مناسبة أو ملائمة لعالم "الكائن المطلق" الذى ورد ذكرُهُ ووصْفُهُ فى الكتب السماوية المنزلة.

٤ -لذلك فإن الفكر الشرقى لم يعرض لخلق الكون كله، ولم يذهب بفكرة "التكوين" إلى أبعد من خلق إنسان من إنسان، وموجود من موجود... من مادة لا حاجة بها إلى موجد لأنها قائمة من الأزل. لقد كان الخلق عند الحكماء الشرقيين يعنى التنظيم والتجميل، لأنهم نظروا إلى مادة الأرضين والسموات؛ كأنها حقيقة راهنة ماثلة للحس والنظر فى غنى عن المبدع، ولا حاجة بها إلى شىء غير التركيب والتنسيق، وفرضوا لتركيبها أسلوبًا من الصناعة كأسلوب الإنسان فى تركيب

مصنوعاته من مواردها الحاضرة بين يديه، وظل العقل البشرى محصورًا فى هذا الأفق إلى عهد الديانة الإغريقية قبيل الدعوة المسيحية. فلم يكن "زوس" كبير الآلهة خالقها، ولا خالق الكون بما رحب من أرض وسماء.... وبلغ من سريان هذه "الحالة العقلية" فى الأذهان أن الفلاسفة أنفسهم لم يجهدوا عقولهم فى البحث عن أصل المادة الأولى أو الهيولى، كأن وجودها حقيقة مفروغ منها، لا تتوقف على مشيئة خارجة عنها[٧].

على أننا قبل أن نتحدث عن "الخلق" فى الديانات السماوية المنزلة، نشير إشارة سريعة إلى أن الخلق - كمصطلح -قد يستخدم بالمعنى الحقيقى وهو الإيجاد من العدم، وقد يستخدم استخدامًا مجازيًا بمعنى الصنع والتشكيل والتصوير. فمن يكذب فى رواياته يُعد خالقًا للكذب، فقد ورد فى القرآن الكريم: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ (العنكبوت:١٧).

وورد كذلك: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ﴾ (المائدة:١١٠).

فى هذه الآية الأخيرة نجد أن الخلق يقصد به الصناعة والتصوير...

٥ -فيما يتعلق باليهودية نجد نصوصًا كثيرة ورد فيها كلمة الخلق، من ذلك: "أنا صنعت الأرض، وخلقت الإنسان عليها يداى" (أشعياء ٤ : ١٢) وكذلك: "كل من يُدعى باسمى ممن خلقته لمجدى وجلبته وصنعته" (أشعياء ٤٣:٧) و"أليس لنا جميعًا أب واحد، ألم يخلقنا إله واحد" (ملاخى٢:١٠) وورد كذلك "أنت كونت الكواكب المنيرة والشمس، نصبت حدود الأرض، وخلقت الصيف والشتاء" (مزمور ١٦، ١٧ : ٧٤).

إن نصوص العهد القديم تتضمن فكرة الخلق، والصنع، والإيجاد... ومع هذا فإننا حينما نتتبع فكرة الخلق التى تمت فى ستة أيام، ونركز على "الخلق" فى اليوم الأول، نجد أن الرب نص على أن مادة العالم التى خلق منها كل ما خلق، وصوَّر منها كل ما صوَّر، قديمةُ وليست مخلوقة، فقد جاء فى سفر التكوين ما نصه: "فى البدء خلق الله السموات والأرض، وإذ كانت الأرض مشوشة ومقفرة وتكتنف الظُلْمة وجه المياه، وإذ كان روح الله يرفرف على سطح المياه، أمر الله "ليكن نور" فصار نور، ورأى الله النور فاستحسنه وفصل بينه وبين الظلام... ثم أمر الله لتجتمع المياه التى تحت السماء إلى موضع واحد، ولتظهر اليابسة، وهكذا كان... ثم أمر الله لتزخر المياه بشتى الحيوانات الحية... ثم أمر الله لتخرج الأرض كائنات حية كلها حسب جنسها"(٨).

فى هذا النص نجد أن الماء قديم غير مخلوق، كما أن الظلمة أيضًا كانت موجودة من الأزل... ويمكن أن نفهم أيضًا أن الأرض وسائر الكائنات كانت كامنة فى الماء فأخرجها الرب بأمره؛ لهذا نرى أن فكرة الخلق من العدم فى العهد القديم فكرة غير نضيجة، وبخاصة أن فكرة البعث والخلود، إن لم يكن لا وجود لها فى العهد القديم فإنها من القضايا المسكوت عنها والتى لم نر فيها نصًّا صريحًا.

أما فى العهد الجديد فنجد أن الأب، والابن، وروح القدس، هذا الثالوث الواحد أزلى أبدى. هذه الأقانيم الثلاثة ليست مخلوقة: الابن أزلى، روح الله أزلى، ومن باب أولى الأب أزلى... ونطالع بعد هذا أن الرب خلق السموات والأرض والجماد والنبات والحيوان.. "نبشركم بأن ترجعوا عن هذه الأشياء الباطلة إلى الله الحى "صانع" السماء والأرض والبحر وكل ما فيها.." (أعمال ١٤:١٥) وجاء كذلك "إنه الله خلق الكون وكل مافيه...". (أعمال١٧:٢٤)، و"فأجاب وقال لهم أما قرأتم أن الذى خلق من البدء خلقهم ذكرًا وأنثى" (متى ١٩:٤) وكذلك نطالع: "وأقسم بالحى إلى أبد الآبدين الذى خلق السماء وما فيها والأرض وما

فيها والبحر وما فيه.. (الرؤيا ١٠:٦) من العدم.

٦ -وإذا انتقلنا إلى الحديث عن فكرة الاختراع أو الخلق في الفلسفة اليونانية، نجد أنها لم تردْ عند واحدٍ من الفلاسفة اليونانيين، فالعالم كله (بمواده وصوره) قديم لا بداية له ولا نهاية؛ لقد كان الذى طرحته الفلسفة اليونانية هو ما أصل العالم ؟ وكيف تتحول الموجودات أو تتكون عن هذا الأصل.

ذهب طاليس، -كما نعلم -إلى أن الماء أصل الوجود، أزلى، وأنه جوهر كل شىء حى، فمبدأ الأشياء كلها الماء "الكل يأتى منه، وإليه يرد الكل"[٩].

المهم أن طاليس قال: إن مادة العالم قديمة (غير مخلوقة) وأنها حية، وأن حياتها بداخلها، أى أن قوى الطبيعة داخل الطبيعة، ومن ثم فإن فكرة الخلق منعدمة هنا.

أما أنكسيمندريس فقال: بأن أصل العالم اللامحدود، والذى من صفاته أنه أزلى أبدى، لا كم ولا كيف له، وعن هذا اللامحدود، نشأت جميع السموات والأرض عن طريق الاتصال والانفصال مباشرة[١٠]، ولهذا فإن العالم صانع العالم أو الإله على حد تعبير كولنجوود[١١].

وجاء أنكسيمانس فقال: إن الهواء هو أصل العالم، منه كان الكل، وإليه ينحل الكل"[١٢]. ويأتى برمنيدس لكى يزأر أمام الجميع قائلاً: إنى لن أسمح لك بالقول أو التفكير فى أن الوجود نشأ من اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يُعَبَّر عنه أو يُفَكَّرُ فيه... لقد حكم القانون الإلهى ألا يكون الوجود بغير نهاية"[١٣]، وكانت عقيدة برمنيدس أنه لا توجد آلهة خارج الوجود.

وجاء هيرقليطس فردد ما قاله السابقون عليه، وإن اختلف معهم فى أصل العالم، هذا الكون، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد وهو كائن وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التى تشتعل بحساب وتخبو بحساب[١٤].

ثم يأتى أنبادقليس فيتحدث عن العناصر الأربعة ، والتى من سماتها :

أ - ليس لها بداية أو نهاية.

ب -إن الصيرورة أو التغير لا يمكن إنكاره، فالموجودات يتحول بعضها إلى بعضها الآخر(١٥).

ثم جاء أنكساغوراس فقال بفكرة البذور Seedes أو الهوميوميريات، هذه البذور لا متناهية العدد، وتحتوى على كل أشكال الموجودات والكائنات(١٦)، ويرى ديمقريطس أن الذرات هى أصل الوجود، هذه الذرات مادية.

وجاء بعد ذلك أفلاطون حيث تحدث عن المادة الأولى Chaos ومعها عالم المثل، أو الصور ومعهما الإله الصانع، ثم يأتى أرسطو الذى قال: بالمحرك الأول والهيولى التى خرج منها العناصر الأربعة... وهكذا يتضح لنا أن فكرة الخلق أو الاختراع ليس لها وجود فى الفلسفة اليونانية، إن مادة العالم قديمة، وعلله قديمة، والوجود والعدم ليس إلا تغيرًا فى الكم والكيف...

٧ -ثم جاء الإسلام بوجهة نظر جديدة عن العالم، وعن خالق العالم، فقد نسب القرآن الكريم إلى الله -سبحانه - الخلق من العدم، فيما يربو على مائتين وأربعين آية (٢٤٠آية)،

وفى المقابل نجد أن ثمة آيات تفصل كلية بين الله وبين كل مخلوقاته، لأنه وإن كان سميعًا بصيرًا، إلا أنه ليس كمثله شىء، لاتدركه الأبصار، لم يلد، لم يولد، لم يكن له كفوًا أحد.. لا فى مكان، ولا يخلو منه مكان، إنه -سبحانه -على اتصال قوى بالعالم، اتصالاً مباشرًا مع أنه مفارق ومنفصل عنه، ومع أنه مباين لهذا العالم إلا أن كل شىء يجرى على عينه سبحانه.. لأنه خالق كل شىء بقدر.. إن الحياة والموت من اختصاص الله -سبحانه -فهو المحيى والمميت، قدرته سبحانه فائقة، فهو قادر على كل شىء... بيده الملك... إلخ.

ولا نريد الاستطراد أكثر من هذا، لكننا نخلص إلى القول: إن القرآن الكريم نص على أن الله - سبحانه - كان ولا عالم، ثم كان ومعه العالم على حد تعبير الغزالى، وعملية الخلق تتم عن طريق الإرادة والمشيئة: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢)، ولن نقف مع من زعم أن الماء كان موجودًا

قبل العالم، لقوله سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ (الأنبياء:٣٠)، لأن هذه الآية تحدد معناها عشرات الآيات بل مئات الآيات التى أكدت أن الله خالق كل شىء... ثم إذا جعل الله من سننه بعد ذلك، أن تخرج الموجودات بعضها من بعض، فإن هذا تم ويتم بعلمه، وإرادته، وقدرته.. إنه سبحانه يخرج الحى من الميت، ويخرج الميت من الحى... لأنه فى النهاية خالق الحياة والموت.

وقد أورد المتكلمون مجموعة من الأدلة، سوف نكتفى هنا بالإشارة الموجزة إلى بعضها. فقد جاء فى بداية كتاب "اللمع" للأشعرى ما نصه: "إنْ سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه ومدبرًا دبره، قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه فى حال كمال قوته، وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحةً.. ورأيناه طفلاً ثم شابًا ثم كهلاً ثم شيخًا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم.. وأن ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبَّره على ما هو عليه.. فإن قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النُّطْفَةُ لم تزل قديمة؟ قيل لهم: لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتأثير، ولا الانقلاب والتغيير؛ لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره..."[١٧].

ويقول الباقلانى -أحد زعماء الأشاعرة -إن الدليل على حدوث العالم هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل على أنه مُحْدَث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وما دام العالم بأجسامه محدثًا فإنه محتاج إلى من يحدثه... وهو الله[١٨].

وثمة دليل لا يخلو منه كتاب من كتب علماء الكلام وخلاصته أن العالم مكون من جواهر وأعراض، والأعراض حادثة، هذه الأعراض لا تخلو منها الجواهر. ويترتب على ذلك أن

مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، ألا وهو هذا العالم بموجوداته ومن ثم فإنه شاهد على وجود مَنْ أحدثه.

٨ -أما عن فلاسفة الإسلام وقضية الخلق أو الاختراع، فسوف نجد أن للكندى بوجهٍ خاص رأيًا مميزًا إذا ما قورن بآراء فلاسفة الإسلام الآخرين سواء فى المشرق أوالمغرب.

إن رأى الكندى فى قضية الخلق أو الاختراع واضح لا لبس فيه، فثمة طرفان: "الله، العالم". هذا الأخير مخلوق لله – سبحانه - خلقه من العدم، خلقه بمادته، وصورته، وزمانه، ومكانه. ففى تعريفه للعلة الأولى، قال الكندى: "إنها مبدعة فاعلة، متممة الكل، غير متحركة"[١٩].

أما أن هذه العلة الأولى (= الله) أوجدت العالم من العدم، فأمر أكده الكندى فى رسالة أخرى، حيث ربط بين الفاعل الحق، والفاعل بالمجاز، ثم ربط بين الفاعل الحق، وبين الإيجاد من العدم. "ينبغى أن نبين ما الفعل وعلى كم ضرب يقال الفعل، فنقول: إن الفعل الحقى الأول تأييس الآيسات (الموجودات) عن ليس (العدم)، وهذا الفعل بيِّن أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الآيسات (الموجودات) عن ليس، ليس لغيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع... فإذن الفاعل الحق، الذى لا ينفعل بتةً هو البارى، فاعل الكل جل ثناؤه. وأما ما دونه، أعنى جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة..."[٢٠].

أما عن فلاسفة الإسلام الآخرين فأحسب أنهم جميعًا على أن العالم قديم، وعندهم أن هذا لا يتعارض ولا يصطدم بوجود الله - سبحانه - بحسبانه العلة الأولى، والمحرك الأول لحركة الكون والفساد ، صحيح أن كتابات هؤلاء الفلاسفة حافلة بعبارات كثيرة قد يتوهم البعض أنها تدل على حدوث العالم من العدم، لكن هذا - فيما نرى -ليس صحيحًا. إن هؤلاء الفلاسفة فى حديثهم عن علاقة الله بالعالم يستخدمون كلمات: الحدوث والإبداع والإيجاد والصنع... لكن هذه المصطلحات المتداولة فى مؤلفاتهم

لاتعنى البتة أى لون من الخلق من العدم، كما كان الأمر عند الكندى والمتكلمين. إن الإيجاد والإحداث هنا يعنى "إدامة وجود الشىء" على حد تعبير الفارابى، وفى هذا المعنى يقول ابن سينا: "إن المفعول الذى نقول إن موجودًا يوجده لا يخلو إما أن يوصف بأنه مُوجِد له ومفيد لوجوده فى حال العدم أو فى حال الوجود، أم فى الحالين جميعًا. ومعلوم أنه ليس موجدًا له فى حال العدم، فبطل أن يكون موجدًا له فى الحالتين جميعًا، فبقى أن يكون موجدًا له إذ هو موجود"(٢١).

لقد كان الفارابى، وابن سينا من رواد القائلين بنظرية الفيض والصدور الشهيرة، وقد لعبا دورًا رئيسيًا فى الترويج لها. إنهما يقولان إن العالم وجد عن طريق الفيض والصدور، وأن هذا العالم من ثم يكون ملازمًا لله ملازمة الظل للشخص، وملازمة أشعة الشمس لقرصها، وملازمة حركة الخاتم لحركة الإصبع، فكما أنه لا توجد فترة زمنية بين حركة الإصبع وحركة الخاتم، فإن الأمر كذلك فى علاقة الله بالعالم، إن الله أزلى ومن ثم يكون العالم الملازم فى وجوده لله أزليًا. إن قدم العلة يعنى قدم المعلول، وأحسب أن عملية الفيض والصدور، لا تؤدى إلى القول إن العالم من فعل الله، إذا فهمنا من الفعل الإنسانى أنه يحدث طبقًا لحرية الإرادة والاختيار والتروى!!.

يقول الفارابى: "والأول هو الذى عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ماهى عليه من الوجود... ووجود ما يوجد عنه (سبحانه) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو..."(٢٢).

ويؤكد الفارابى أن وجود الأول هو لأجل ذاته فقط لا لأجل شىء آخر، ومن ثم فإن سائر الموجودات الأخرى توجد تلقائيًا بوجود الله... "بل وجوده لأجل ذاته"، يلحق جوهره ووجوده، ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره، هو فى جوهره، ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه"(٢٣).

وهذا ما أكده ابن سينا فى إشاراته، قال: "إن الله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فإنه لم يبدع فى زمان سابق، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم، لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجِّح للشروع فى الخلق.."[٢٤].

لقد كانت نقطة انطلاق ابن سينا، ومعه الفارابى، هى أن العالم باعتباره معلولاً لابد له من العلة، وهذه العلة علة تامة، أى أنها مستوفية شروط الإيجاد، ومن ثم فليس هنا أو هناك ما يمنع من تواجد المعلول ووجوده عنها، بمعنى أن وجود العالم عن الله وجود ضرورى، ولا نستطيع أن نتصور للحظة واحدة وجود الله بمفرده، للأننا إنْ تصورناه سبحانه كذلك لكنا من جملة المُعَطِّلة. لذلك قرر ابن سينا فى إشاراته أنه "إذا جاز أن يكون شىء متشابه الحال فى كل شىء، وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمدًا"[٢٥].

فى هذا الصدد نجد أن الفارابى قد فسر قول أرسطو الذى أورده فى كتاب السماء والعالم، "إن الكل ليس له بدء زمانى ..."، أقول فسر الفارابى هذه العبارة تفسيرًا خاصًّا يتفق مع فكرته عن الزمان. يرى الفارابى أنه لما كان الزمان. مقدار حركة الفلك فهو حادث عن الفلك وعن حركته، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء. معنى هذا أن وجود الفلك خارج عن الزمان.

فإذا كان أرسطو قال بأن الكل ليس له بدء زمانى، فإن ذلك معناه - فى عُرف الفارابى -أن العالم لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، بل معناه أن العالم كان عن إبداع البارى - جل جلاله - إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان"[٢٦].

وإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب، لوجدنا أن ابن باجة تابع أرسطو متابعة كاملة فى حديثه عن أزلية الحركة والمتحرك، وحديثه عن اللاتناهى والشوق الغريزى... لقد كان ابن باجة فيلسوفًا أرسطيًّا للنخاع، لا يقل عن أرسطية ابن رشد!! ابن باجة يرى أن الزمان لا متناه، وكذلك الحركة والمتحرك، ومن ثم فإن العالم أزلى لأن

الصلة وثيقة بين الأزلى وبين "اللاتناهى"، ولقد ذكر ابن باجة أن العالم وجد أو على حد تعبيره حدث حدوثًا أزليًا!! على الوجه الآتى: الهيولى منها جاءت العناصر الأربعة التى يستحيل بعضها إلى البعض الآخر. هذه العناصر الأربعة هى المادة الأولى المصورة والممثلة فى خصائص هذه العناصر، ثم حدثت الجمادات عن المادة الأولى، وتلاها فى الحدوث النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان... إن الصور والمواد تتساوق فى الوجود"[٢٧].

أما ابن طفيل فقد توقف فى مسألة الخلق أو القدم، وإن كان إلى هذا الأخير أقرب. جاء على لسان ابن طفيل أنه "تفكر فى العالم بجملته، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود من العدم، أم هو أمر لم يزل موجودًا فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر، وذلك أنه متى أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة.... ومتى كان أيضًا يزمع على اعتقاد الحدوث تعترضه عوارض أُخر..."[٢٨].

وقد اختتم ابن طفيل رأيه هنا بالقول: سواء قلنا بالقدم أو الحدوث فإننا فى كلا الحالين لابد من الإقرار بأن العالم فى حاجة إلى فاعل، غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج، كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها"[٢٩].

أما الشارح الأكبر ابن رشد، فقد تابع أرسطو متابعة كاملة، حيث قال: بقدم المادة (الهيولى) وأزليتها جنبًا إلى جنب مع المحرك الأول أو الصانع، وهذا يعنى أن فعل الاختراع أو الخلق قد أخذ معنى جديدًا عند ابن رشد مساويًا للإحداث والإبداع عند الفارابى وابن سينا. إن إيجاد الشىء عند ابن رشد ليس إلا خروج هذا الشىء من القوة إلى الفعل، وفساد الشىء أيضًا ليس إلا تحول الشىء إلى القوة مرة أخرى، وبين القوة والفعل نشاهد التغير والحدوث، فليس ثمة إيجاد من عدم، ولا عدم بعد وجود، وإنما كل ما يحدث فى الكون إنْ هو إلا تردد بين طرفين "قوة" و"فعل"[٣٠].

ولا بن رشد فى قدم المادة أقوال كثيرة نذكر منها: "كما يظهر أن المادة المطلقة لا يصنعها الصانع، كذلك الصورة المطلقة، وكذلك الأمر فى الهيولى، لأنه ليس يُكوّنها الفاعل"(٣١).

وقبل أن يذكر ابن رشد الأدلة التى أقامها على قدم العالم، ساق بعض آيات الذكر الحكيم التى توَّهم أنها تدل على قدم العالم، من هذه الآيات: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾(هود: ٧). فهذا القول بظاهره يقتضى قدم مادة العالم مثل العرش والماء والزمان.

كذلك زعم ابن رشد أن القدم يتضح فى قول الحق: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت:١١).

أما عن أدلته على قدم العالم فقد قال إن الله تعالى فاعل وقادر وعالم من الأزل، وليس هناك ما يحول بينه وبين إيجاده العالم، لذلك فإن العالم مقارن فى وجوده لله: "إن الله تعالى لم يزل قادرًا على الفعل، فليس هاهنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده"(٣٢).

كذلك سلك ابن رشد طريق أرسطو فى إثبات قدم العالم عن طريق الحركة والمحرك: "لما كان هاهنا محرك أزلى كان هاهنا، ضرورة، متحرك أزلى"(٣٣).

ومما ذهب إليه ابن رشد فى القول بقدم العالم أيضًا أنه قد وجد أن كون الشىء فساد لغيره، وفساد الشىء كون لغيره، وهذا الكون والفساد المستمر يقتضى، بطبيعة الحال، موجودًا أزليًا قديمًا، بسببه حدث ويحدث هذا الكون والفساد(٣٤).

ويمكن تلخيص رأى ابن رشد فى قدم العالم على الوجه الآتى:

١ -من المستحيل صدور حادث عن قديم.

٢ -الله علة العالم، ومن المحال أن تتأخر العلة عن معلولها مادامت الموانع منتفية.

٣ -إمكان العالم على وجوده دليل على قدمه.

٤ -كل حادث تسبقه المادة الأزلية

ضرورة[٣٥].

ومن الواضح أن أدلة ابن رشد فى قدم العالم تستند جميعها إلى مبدأ مهم، هو أن حالة الفاعل القديم الأزلى واحدة، ولا يمكن أن تتغير بحال من الأحوال، إذ إن فى تغير حال القديم نقصًا يلحق ذاته.

وهذه النقطة الجوهرية السابقة هى التى وجَّه من خلالها نقده إلى كل المتكلمين الذين قالوا بالخلق والحدوث، لقد تحدث عن الأشاعرة قائلاً: والذى لا مخلص للأشعرية منه (فى قولهم بحدوث العالم) هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل، فهناك ولابد حالة متجددة، ومحال أن تكون تلك الحال المتجددة حدثت فى الذات الإلهية، وإذا لم يقبل المتكلمون ذلك، فليس أمامهم إلا القول بقدم العالم وأزليته عن فاعله الأزلى، وبثبات الأحوال الإلهية، وعدم وجود ما يرجح الفعل فى ذات الله..[٣٦].

وينتهى ابن رشد إلى القول بأن "من سلم بوجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغى أن يسلم أن هاهنا أفعالاً لم تزل قبل فيما مضى.."[٣٧].

وأختتم هنا بما أسمعه الآن من صوت الغزالى قادمًا من العالم الآخر، ومُوَجِّها كلامَهُ وعتابه لابن رشد قائلاً له: لماذا تنكر وتستنكر القول بأن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتُدِئ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادًا فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟.

ثم لماذا تستبعد حدوث حادث عن قديم، ولا بد لك من الاعتراف به، لأن فى العالم حوادث ولها أسباب متقدمة عليها.

أضف إلى هذا أن الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً. ونعنى بقولنا: إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه العالم. ومفهوم قولنا كان ولا

عالم، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط، ومفهوم قولنا كان ومعه عالم، وجود ذاتين فقط... ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان ومعه عيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود اثنين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث، فلا التفات إلى أغاليط الوهم[٣٨].

أ.د فيصل عون

الهوامش:

(١) المنجد فى اللغة والأعلام ص١٧٥، دار المشرق؛ الطبعة الثالثة والثلاثون، بيروت ١٩٩٢م.

(٢) المرجع السابق ص١٩٣.

(٣) راجع: المعجم الوسيط ج١ ص٤٣، ٢٥٢ ، مجمع اللغة العربية ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، وراجع المنجد فى اللغة والأعلام ص٢٩.

(٤) الغزالى: المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، ص٦٤-٦٥، مكتبة الجندى، القاهرة (د.ت).

(٥) المرجع السابق ص١٤١.

(٦) لاحظ أننا نتحدث عن "الخلق من العدم" لكنا لا نتحدث عن الصنع والإيجاد والإحداث... إلخ

(٧) عباس محمود العقاد: الله، كتاب فى نشأة العقيدة ص٣٣، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، ١٩٦٩م.

(٨) سفر التكوين ١:٢٥ وراجع ألان أنترمان: اليهود، عقائدهم الدينية وعباداتهم، الفصل الثانى ص٥٢ -٦٠ ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٤م. وراجع د. محمد بحر عبد المجيد: اليهودية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(٩) كولنجوود: فكرة الطبيعة، ص٣١، أكسفورد، ١٩٤٥ م وكذلك جون بيرنت: الفلسفة اليونانية ص١٨ وجورج سارتون: تاريخ العلم ج١ ص٣٦٤.

(١٠) بيرنت: فجر الفلسفة اليونانية ص٥٢.

(١١) كولنجوود: فكرة الطبيعة ص٣٥.

(١٢) فلو طرخس: الآراء الطبيعية ص٩٨، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، النهضة المصرية ١٩٥٤م.

(١٣) أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة ٨ ص١٣٢.

(١٤) المرجع السابق، شذرة ٢٠ ص١٠٤-١٠٥ وراجع بيرنت فجر الفلسفة اليونانية ص١٣٤.

(١٥) W.T.SKACE: THE critical history of greek philosophy ،1950

(١٦) راجع: بيرنت، فجر الفلسفة اليونانية ص٢٥٨-٢٥٩ وكذلك الأهوانى ص٩٣.

(١٧) أبو الحسن الأشعرى: اللمع ص١٧-١٩ نشرة حمودة غرابة مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥٥م، وراجع: الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص١١ وما بعدها، نشرة الفرد جيوم، وراجع عبد القاهر البغدادى: أصول الدين ص٣٣، مكتبة المثنى، بغداد سنة ١٩٢٨م.

(١٨) راجع الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص٣٠ نشرة الكوثرى، مؤسسة الخانجى ١٢٨٣هـ -١٩٦٣م، وراجع الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٥، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(١٩) الكندى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ص١٦٥، رسائل الكندى الفلسفية، حققها وقدم لها، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٢٠) الكندى رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ص١٨٢ -١٨٣، رسائل الكندى الفلسفية.

(٢١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ص٥٢٣، دار الطباعة العامرة ١٢٩٠هـ -١٨٧٣م.

(٢٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٨، ١٩ مكتبة محمد على صبيح، القاهرة ١٣٦٨ هـ -١٩٤٨م. وراجع أيضًا، كلام البارون كارادوفو عن نظرية الفيض والصدور فى كتابه عن ابن سينا ص٢٣٩ وما بعدها ترجمة عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٩٠ هـ -١٩٧٠م.

(٢٣) المرجع السابق ص١٩ -٢٠ وراجع الطوسى (نصير الدين): مصارع المصارع ص١٩٢ وما بعدها.

(٢٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ص٥٢٥ وراجع مصارع المصارع للطوسى، ص١٩٦ وما بعدها، حققه وقدم له: فيصل عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ت).

(٢٥) المرجع السابق ص٥٢٣.

(٢٦) راجع: فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق ص٢٥٤، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ١٩٨٢م. وراجع د. أحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا ط٢ ص٣٠٨-٣٠٩ القاهرة.

(٢٧) ابن باجه: رسائل فلسفية ص١٠٤ نشرة جمال الدين العلوى، دار الثقافة بيروت سنة ١٩٨٣م.

(٢٨) راجع تحقيقنا لرسالة حى بن يقظان لابن طفيل ص٢١٧-٢١٨، الفلسفة الإسلامية فى المغرب، مكتبة الحرية الدينية ٢٠٠٢م.

(٢٩) ابن طفيل: حى بن يقظان ص٢٢١ تحقيق فيصل عون.

(٣٠) د. محمد بيصار: الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد ص٥٨، القاهرة ١٩٦٢م.

(٣١) رسائل ابن رشد ص٥٣-٥٤.

(٣٢) ابن رشد: تهافت التهافت.

(٣٣) ابن رشد: السماع الطبيعى ص٤٢، وقارن ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص٤٥، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة (د.ت).

(٣٤) ابن رشد: تهافت التهافت ص٥٨، مصطفى البابى الحلبى وأخويه، القاهرة ١٣١٩هـ.

(٣٥) راجع: فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٣٤٧.

(٣٦) ابن رشد: تهافت التهافت ص١٢٤.

(٣٧) راجع محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص١٠٥ مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٦٩م، وراجع محمد بيصار: فى فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ص٦٢-٦٣.

(٣٨) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٧، ١٣ ومابعدها.

إخوان الصفا

اسمها الذى عُرفت به فى تاريخ الفكر هو "إخوان الصفا وخلان الوفا"، وقد ذَكَرُوا هذا الاسم فى رسائلهم، كما كانوا يطلقون على أنفسهم أيضًا إنهم "أهل العدل وأبناء الحمد"[1].

وهى جماعة باطنية سرية سياسية دينية فلسفية[2] ذات نزعات شيعية متطرفة، بل هى إسماعيلية[3].

والأخوة هى أساس المحبة عندهم، حيث يقولون: "الصداقة أُسُّ الأخوة، والأخوة أُسُّ المحبة، والمحبة أُسُّ إصلاح الأمور، وإصلاح الأمور صلاح البلاد"[4]. وهى تقوم على عناصر أخرى غير الدين أو العرق . والصفاء لديهم هو الخاصة الروحية الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز .

وهناك خلاف لدى الباحثين فى سبب تسميتهم بإخوان الصفا؛ فمنهم من يرى أن الاسم مقتبس مما جاء فى كتاب "كليلة ودمنة" عن "الحمامة المطوقة" وكيف نجت من الشبكة بمعاونة إخوان لها نصحاء[5]، وقد جاء فى رسائلهم ما يدعم هذا الرأى، ومن الباحثين من يرى أن الاسم مأخوذ من صفوة الإخوة أو صفاء الأخوة، ومنهم من يرى غير ذلك.

أما أسماء "إخوان الصفا" التى عُرفت واشتهر أصحابها بأنهم المؤسسون لهذه الجماعة فهم: زيد بن رفاعة، وهو رئيسهم على الأرجح، وأبو سليمان المقدسى، وهو فى أغلب الظن مدون رسائل "إخوان الصفا"، وأبو حسن الزنجانى، وأبو أحمد المهرجانى، والعوفى.

تلك هى الأسماء التى عُرفت من جماعة "إخوان الصفا" والتى كتبت رسائلها ويرجع الفضل فى معرفة مؤلفى الرسائل ومؤسسى الجماعة إلى أبى حيان التوحيدى، حيث أبان عن ذلك فى كتابه: "الإمتاع والمؤانسة"[6].

ففى هذا الكتاب "النص الوحيد الذى كشف لنا عن مؤلفى رسائل إخوان الصفا، وقد نقله القفطى عنه.. وعن القفطى نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا"[٧].

وفى زمان وجود هذه الجماعة خلاف -أيضًا- لدى الباحثين، فمنهم من يرى أنها ظهرت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وهذا هو رأى معظم الباحثين؛ ومنهم من يعود بتاريخ هذه الجماعة إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجريين ويؤكد أصحاب هذا الرأى -مع جمهور الباحثين- انتساب إخوان الصفا إلى الإسماعيلية وصلتهم الوثيقة بها، وأنهم من المؤسسين للفلسفة الإسماعيلية[٨]. ومن الباحثين من يرى أن الجماعة ظهرت فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين وأن رسائلهم بُدئ فى تحريرها منذئذ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالى حتى أوائل القرن الرابع الهجرى[٩].

وهناك خلاف -أيضًا- فى مكان وجودها؛ فمن الباحثين من يرى أن هذه الجماعة تأسست وظهرت فى البصرة[١٠] وهؤلاء تأثروا بما ذكره أبو حيان التوحيدى عن زيد بن رفاعة حيث يقول: "وقد أقام -أى زيد- فى البصرة زمنًا طويلاً وصادف بها جَمَاعَةً جَامِعَةً لأصناف العلم وأنواع الصناعة"[١١].

ومن الباحثين من يرى أن مركز دعوة إخوان الصفا وبداية نشأتهم -كحركة سرية- كان بمدينة "سَلَمْية" بالشام، ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية فى مختلف أنحاء البلاد، على أساس أن الأئمة المستورين -وإلى أحدهم تنسب رسائل إخوان الصفا- كانوا يعدون سلمية مركز حركتهم[١٢].

هذا، وقد تفرق أعضاء الجماعة فى مختلف البلاد الإسلامية المحيطة بالمركز، فهم يقولون: "اعلم أيها الأخ -أيدك الله وإيانا بروح منه- أن لنا إخوانًا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين فى البلاد"[١٣].

أما الأسباب التى دعت هؤلاء الإخوان إلى إنشاء هذه الجمعية فهى إنهم رأوا أن " الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات ولا

سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال"[١٤].

وأما الغايات التى هدفوا إليها فهى "بناء مدينة روحانية فاضلة" ترجع بها الحياة الروحية مزدهرة على نحو ما كانت عليه فى عصر الراشدين مرة أخرى[١٥].

وقد يكون لهذه الجماعة هدف سياسى وهو قلب نظام الحكم العباسى وإعادة الخلافة إلى آل البيت.

ولكى يحققوا أهدافهم ارتكزت دعوتهم، وقام نظامهم على عدد من المبادئ رأوا أنها تعينهم على تحقيق ما يريدون، كالسرية والكتمان[١٦]، وتوسيع نطاق نشاطهم لنشر تعاليمهم، وذلك بتأسيس فروع لجماعتهم فى مختلف البلاد الإسلامية، وانتداب النابهين منهم ليتصلوا بطبقات الناس على اختلافهم، وكسب الإخوان منهم[١٧].

ومن مبادئهم فى اختيار الإخوان أن يكون هذا الاختيار قائمًا على الانسجام الروحى والفكرى، وأن يكون الأخ المختار ممن يشاكلهم فى الميول أو من تيسّر تدريبه كى يصبح واحدًا منهم، من أجل هذا فضلوا الاتصال بالشبان الذين يتمتعون بالقابلية والمرونة[١٨].

وهم يحرصون على الأخ ويؤثرونه، حيث يوصون بالعطف الشديد عليه، واستمرار الصلة الحسنة به[١٩].

ومن حقوق الأخوة لديهم -أيضًا- التعاون التام بين الإخوان جميعًا.

وهم يعتمدون فى نظامهم مبدأ الترتيب، حيث يقسمون الأعضاء إلى أربع مراتب على أساس التقدم العلمى والنضج الروحى، واعتبروا مفتاح ذلك التقدم فى السن.

وتحمل رسائل إخوان الصفا علومهم ومعارف عصرهم ونظامهم الفكرى والعملى، وهى المصدر الأول لدراسة آرائهم وشئون جماعتهم، وهناك خلاف فى عدد هذه الرسائل، والراجح أن عددها اثنتان وخمسون رسالة وهى الرسائل التى بلغتنا وقرأناها مطبوعة،

وفى الرسائل فصل للبحث فى أجناس العلوم التى يتعاطاها البشر، وهى ثلاثة أجناس:

١ -العلوم الرياضية، وهى تسعة أنواع أو فروع.

٢ -العلوم الشرعية، وهى ستة أنواع.

٣ -العلوم الفلسفية الحقيقية، وهى أربعة أنواع: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات[٢٠].

هذا، ويقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام هى:

١ -الرسائل الرياضية التعليمية الفلسفية، وهى أربع عشرة رسالة.

٢ -الرسائل الجسمانية الطبيعية، وهى سبع عشرة رسالة.

٣ -الرسائل النفسانية العقلية، وهى عشر رسائل.

٤ -الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية، وهى إحدى عشرة رسالة .

ويلاحظ على هذه الرسائل أن موضوعاتها لا تخضع لتنسيق منتظم، ففيها تكرار كثير، وتداخل فى المادة، غير أنها قد كتبت بأسلوب سهل رقيق، الأمر الذى يشير بأن الذى صاغها أو راجعها كاتب واحد، أما الأفكار والموضوعات والمسائل فهى من وضع كبار الجماعة[٢١].

أما المصادر التى استقى منها الإخوان علومهم فهى:

١ -كتب الحكماء والفلاسفة، اليونان والفرس والهنود.

٢ -الكتب السماوية المنزلة، مثل التوراة والإنجيل وغيرهما.

٣ -كتاب الكون المفتوح وما فيه من موجودات طبيعية وصناعية.

٤ -ما يسمونه الكتب الإلهية التى لا يمسها إلا المطهرون[٢٢].

هذه هى المصادر التى استقى منها إخوان الصفا علومهم وفلسفتهم، وقد استفادوا -كذلك -من كتب تاريخ الأديان والفرق الإسلامية وغير الإسلامية؛ التى اطلعوا عليها فى عصرهم؛ فعملهم فى الحقيقة موسوعى يعكس جملة المعارف التى انتهى إليها عصرهم مع تأويلاتهم المذهبية الخاصة.

أما فيما يتصل بقيمة "رسائل إخوان الصفا" فقد قيل إنها أشبه بدائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر[٢٣].

وقد جاءت الرسائل متأثرة بفلسفة اليونان وغيرها مما تناهى إلى الحضارة الإسلامية من "علوم الأوائل" ومما تطرقت إليه جهود المسلمين فى ذلك العضر الزاهر من تاريخهم[٢٤].

وبسبب مزج إخوان الصفا لآرائهم بآراء غيرهم من أهل الفلسفات الأخرى ونزوعهم إلى التوفيق أو التلفيق بين هذه الفلسفات والفلسفة الإسلامية، فإنها لم تلق قبولاً فى البيئة الإسلامية، ووصفت بأنها "مبثوثة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات.. وتزيفات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها"[٢٥].

ويرى الإمام الغزالى أن كلامهم هو على التحقيق حشو الفلسفة[٢٦].

أى أنه فكر فلسفى ضعيف لا يتسم بالأصالة أو القوة.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) إخوان الصفا: رسائل، ط دار صادر، بيروت ج١ ص ٢١.

(٢) شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء، بيروت .

(٣) دى بور: مقال "إخوان الصفا " بدائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفنى سنة ١٩٩٨م ص٥٦٣.

(٤) إخوان الصفا: رسائل ج٢ ص ٣٢٨

(٥) دى بور: مقال إخوان الصفا بدائرة المعارف الإسلامية م٢ص٥٦٥ .

(٦) أبو حيان التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت ج٢ ص٣-٥.

(٧) أحمد أمين: مقدمه كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبى حيان التوحيدى ص ف.

(٨) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا، بيروت ١٩٩٠م ص١٠،١١.

(٩) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م ص٤٧.

(١٠) اليازجى وكرم: أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان سنة ١٩٩٠م ص٤٠٠ .

(١١) التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة ج٢ص٤ .

(١٢) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا ص١٠، ١١.

(١٣) إخوان الصفا: رسائل ج٤ ص ١٨٨.

(١٤) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج٢ ص٥.

(١٥) إخوان الصفا: رسائل، ط القاهرة ١٩٢٨ ج٤ ص٢٢٠.

(١٦) المرجع السابق ج٤ ص٢٢٠.

(١٧) السابق ج٤ ص٢١٤.

(١٨) السابق ج٤ ص١١٤.

(١٩) السابق ج٤ ص١١٢.

(٢٠) إخوان الصفا: رسائل، دار صادر، بيروت ج١ ص٢٦٦-٢٧٥.

(٢١) اليازجى وكرم: أعلام الفلسفة العربية ص٤١٠.

(٢٢) إخوان الصفا: رسائل ج٤ ص٤٢، ١٦٧، ١٦٨.

(٢٣) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٤٨م ص١١٢.

(٢٤) د. طه حسين: مقدمة رسائل إخوان الصفا، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م ص١١.

(٢٥) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج٢ص٥-٦ .

(٢٦) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال ص٥٥ وما بعدها .

مراجع للاستزادة:

١- إخوان الصفا: رسائل، طبعة القاهرة ١٩٢٨، ودار صادر، بيروت .

٢- دى بور:مقال إخوان الصفا بدائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفنى،سنة ١٩٩٨ وتاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٨٤م.

٣- شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء - بيروت سنة ١٩٨٦.

٤- أبو حيان التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة، حققه أحمد أمين، وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا.

٥- عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا، بيروت ١٩٥٧م.

الإدراك

الإدراك فى اللغة Perception: البلوغ واللقاء والوصول والإحاطة الذهنية واللحاق[1].

والإدراك اصطلاحًا: يعنى تحصيل المعارف المختلفة والعلم بحقيقة الشىء فى صورته ومادته وهو الدراية الذهنية بوجود الأشياء مجردة أو مادية جزئية أو كلية حاضرة أو غائبة حاصلة فى ذات المدرك أو فى آلته. وذلك عن طريق الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل[2].

والإدراك فى تعريفات الجرجانى هو الإحاطة بالشىء بكماله، والوقوف على صورة الشىء عند النفس الناطقة، وتمثل حقيقته من غير حكم عليه بنفى أو إثبات ويسمى تصورًا ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقًا[3].

والإدراك عند الفقهاء هو الاستدلال على مواضع طلب الأحكام الشرعية ومن صوره الاجتهاد. وإدراك الفريضة هو أداؤها كاملة وقد اختلف الفقهاء فيما بينهم على تحديد دلالة الإدراك ولا سيما فى حكمهم على المدرك لصلاة الجماعة وسن بلوغ الغلام وزمن نضج الثمار[4].

والإدراك عند المتكلمين: يعنى العلم وقد بحثت دلالته فى قضية الصفات الإلهية، وهى من المسائل الخلافية بين الفرق من حيث مساواة الإدراك للعلم، واعتبار الإدراك من صفات الكمال وصلة الإدراك بالحواس والحوادث[5]. وقد ورد كذلك فى سياق جدالهم حول رؤية الله وكيفية إدراكه يوم القيامة.

وللإدراك عند الصوفية ضربان الإدراك البسيط وهو إدراك الوجود الحق سبحانه وتعالى مع الذهول عن هذا الإدراك وعن أن المُدْرَك هو الوجود الحق سبحانه، وإدراك مركب وهو إدراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الإدراك وبأن المُدْرَك هو الوجود الحق سبحانه. وقد ورد هذا المصطلح فى سياق حديث الصوفية عن الفناء والذوق والشهود والرؤية والحقيقة والإنسان الكامل[6].

أما الإدراك عند فلاسفة الإسلام فقد تعددت دلالاته وتباينت ما صدقاته تبعا للسياق المطروح من جهة والنسق الفلسفى للفيلسوف من جهة أخرى وقد ورد مصطلح الإدراك خلال مناقشة الفلاسفة لمبحث المعرفة، والنفس الناطقة والنبوة وعلم الله واليقين والبرهان ونظرية الاتصال ونظرية السعادة.

والإدراك كمصطلح عند جل فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب يعنى وقوف المدرك على حقيقة المدرك وللإدراك عندهم ضروب ودروب ودرجات (إدراك حقيقى فى الواقع، إدراك تخيلى، إدراك تصورى، إدراك استنباطى، إدراك استدلالى، وإدراك توهمى مخالف للحقيقة، وإدراك كلى ذهنى، وإدراك جزئى حسى) ومن دروبه (الإدراك الحسى والإدراك العقلى والإدراك الحدسى الإشراقى الإلهامى والإدراك الحدسى العقلى البرهانى)[7].

وقد تأثر فلاسفة الإسلام فى استخدامهم مصطلح الإدراك بالنظريات الفلسفية السابقة عليهم ولا سيما نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية النفس الأرسطية ونظرية الفيض الأفلوطينية ذلك فضلاً عن تأثرهم بالبنية الثقافية الإسلامية التى عاشوا فى كنفها وحصلوا فيها علومهم.

وسوف نقف فى الصفحات التالية على دلالات مصطلح الإدراك، وضروبه ودرجاته عند فلاسفة الإسلام الذين تعرضوا فى كتاباتهم لهذا المصطلح تعرضًا مباشرًا، فقد استخدم الكندى (ت: نحو ٨٧٣م -٢٦٠هـ) مصطلح الإدراك للتدليل على العلم والمعرفة، وقد سايره الفارابى فى ذلك إذ عرف الإدراك بأنه: جودة التمييز التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للإنسان أن يعرفها[8].

ويضيف ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م/ ٣٧٠ -٤٢٨هـ): إن الإدراك هو معرفة وتمثل المدرك لحقيقة ما يراه أو يفحصه أو يتأمله والوقوف على دلالاته حسية كانت أو شعورية أو صورًا عقلية مجردة أو أمورًا تخيلية (إدراك الشىء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشىء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة مثل

كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق أصلاً أو تكون مثل حقيقة مرتسمًا فى ذات المدرك غير مُباين له، وهو الباقى)[٩].

ويقسم فلاسفة الإسلام دروب الإدراك إلى: (حسى وعقلى وحدسى) فالإدراك الحسى عند الكندى يمثل المعرفة الجزئية المباشرة التى تحصل بالحواس الخمس (البصر والسمع واللمس والشم والتذوق) وهو بطبيعة الحال معرفة مكتسبة تختلف تبعًا لقدرة المدرك على التحقق من وجود الأشياء التى يبصرها أو يسمعها وذلك بعقله المستفاد الذى يحصل المحسوسات ويحولها إلى صور عقلية جزئية[١٠].

ويفرق الفارابى (٨٧٤ -٩٥٠م - ٢٦٠ -٣٣٩هـ)[١١] بين عملية الإدراك الحسى التى تتلقى فيها الحواس المدركات الحسية، وبين الصور الجزئية التى يتركها أثر المحسوسات على الحواس كأثر ضوء الشمس على العين بعد زوالها أو صدا الصوت بعد سكوته ويطلق الفارابى على هذه الصور وهمًا، وتحفظ المدركات الحسية فى خزانة القوة المصورة تلك التى تحفظ دلالات ومعانى المحسوسات. ويرى ابن سينا أن أدنى مراتب الإدراك هى الإدراك الحسى لأن معارفها ناقصة ومشوشة وتفتقر دوما إلى قوة تضبطها وتقوم مدركاتها وتختبر معارفها[١٢]. فى حين ينزع إخوان الصفا إلى أن الإدراك الحسى هو بوابة المعرفة الإنسانية وهو الذى يزود العقل بجل المعارف المتصلة بالمادة، والواقع وعليه لا يمكن للعقل أن يتخيل أو يتصور أو يتأمل بمنأى عن المعارف الحسية، فكل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله الأوهام وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول ومن ثم لا يمكن البرهنة عليه[١٣]. والإدراك الحسى عند إخوان الصفا لا يتم عن طريق الحواس فحسب بل هناك خمس قوى باطنية روحية تتلقى الصور المحسوسة وتحولها إلى مدركات ذهنية و هى: (المتخيلة، المفكرة، الحافظة، الصانعة، الناطقة) وتتفاوت قدرة هذه القوى من شخص إلى آخر ومن مرحلة عمرية إلى أخرى. وعلى خلاف ذلك يمضى أبو حامد الغزالى (١٠٨٥ - ١١١١م/٤٥٠ -٥٠٥ هـ) ويشكك فى

الحواس وعليه ينظر للإدراك الحسى على أنه معارف مشوشة عاجزة عن الوصول إلى الحقيقة. وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة المغرب فسوف نجد أن ابن باجه (ت:١١٣٩م -٥٣٣ هـ) (١٤). وابن طفيل (١١٠٠ -١١٨٥ م - ٤٩٤ - ٥٨١ هـ) (١٥) وابن رشد (١١٢٦ -١١٩٨م - ٥٢٠ -٥٩٥ هـ) (١٦) قد تأثروا جميعًا بكتابات فلاسفة المشرق عن الإدراك الحسى، ولا نكاد نلمح خلافًا بينهم حول طبيعة هذا الإدراك وآلته وقواه، إذ ذهبوا جميعًا مع إخوان الصفا إلى أن الإدراك الحسى هو بوابة المعارف فلا إدراك عقلى ولا استدلال ولا استنباط ولا برهان ولا فهم للواقع المحسوس بمعزل عن الإدراك الحسى.

والحس المشترك عند الكندى والفارابى هو القوى المسؤلة عن التمييز بين المدركات الحسية وقوى التصور والتخيل لتقديم دلالات معرفية للعقل عن الأشياء المدركة.

ويضيف ابن سينا: إنه قوى باطنة فى تجويف الدماغ تستقبل المدركات الحسية لتغذى به المخيلة والمصورة والمتوهمة لحفظ الصور المحسوسة ودلالاتها فى الذاكرة والتمييز بينها ووضع الحدود الذهنية بين الإدراك الحسى والتوهم والتخيل والهلوسة[١٧].

وعلى مقربة من ذلك يذهب إخوان الصفا والغزالى إلى أن هناك قوى خمسًا مباطنة، تقوم بعملية الإدراك الحسى وهى: الخيالية: تبقى فيها صور الأشياء المحسوسة بعد غيبتها (الحس المشترك). والحافظة: تمسك صور الأشياء. والقوة الوهمية: تدرك معانى غير محسوسة من المحسوسات الجزئية، والذاكرة: وهى الحافظة للمعانى التى ليست محسوسة، والمفكرة: شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار)[١٨]. وإلى مثل ذلك ذهب ابن باجه[١٩]. وابن رشد[٢٠]. وإن اختلفا فى تحديد عدد القوى وطبيعة وظائفها.

أما الإدراك العقلى فيعده كل فلاسفة الإسلام فى مرتبة أعلى من الإدراك الحسى ويخصون به النفس الإنسانية دون غيرها من الأجناس، وعلى الرغم من اتفاقهم على أن الإدراك العقلى يختص بالمعارف الكلية والصور المجردة إلا أنهم لا ينكرون أن بعض هذه المعارف مستنبط من المدركات الحسية والبعض

الآخر فيض وإلهام. غير أنهم اختلفوا فيما بينهم حول ماهية العقل وقواه ودروب تحصيله للمعارف وسبيله للاتصال بالعقل الفعال، فقد ذهب بعضهم إلى أن المعارف العقلية فطرية فى حين نزع البعض الآخر إلى أن كل المعارف مكتسبة وأن العقل يولد صفحة بيضاء.

فالإدراك العقلى عند الكندى ينقسم إلى دربين أولهما: فطرى ويختص بالصور الخالصة والمبادئ الكلية المجردة. أما الثانى: فهو يدرك جوهر الأشياء فى حقيقتها بمنأى عن الحواس ولا يعنى ذلك أنه لم يستفد من المعارف الحسية الجزئية بل استطاع تحويل المعارف الجزئية إلى معارف كلية لها دلالات مجردة تعينه على التصور والاستنباط والاستدلال.

ويضيف الفارابى و ابن سينا أن للإدراك العقلى وظيفتين: الأولى: تحصيل المعارف العقلية والتأمل والاستنباط والاستدلال والتدبر لبلوغ الحكمة ويختص بها العقل النظرى، أما اكتساب الخبرات وتطبيقها فى السلوك الفاضل فيختص بها العقل العملى[٢١].

وتتم عملية الإدراك العقلى بفاعلية أربع قوى وهى: (العقل بالقوة أى الاستعداد الفطرى للتعقل وإدراك المحسوسات، والعقل بالفعل أو "العقل بالملكة" ويختص بالصور والمعانى التى حصلها من المحسوسات، والعقل المستفاد وخاص بإدراك المجردات، والعقل الفعّال وهى القوة الإلهية التى تمنح الإنسان القدرة على إدراك الكليات والاتصال المباشر بالبارئ)[٢٢].

وتتميز المعارف العقلية عند الفارابى بالثبات والوضوح والصدق، والإدراك النظرى التام عنده وهو الذى يتطابق مع الواقع، وهو يختلف عن الكمال العقلى الذى يحدث بالاتصال العقلى الإنسانى بقوة العقل الفعال[٢٣]. ويرى إخوان الصفا أن الإدراك العقلى هو الخطوة اللاحقة على الإدراك الحسى ومن ثم لا تكتمل ملكاته وآلاته فى النفس البشرية إلا بعد عمر الصبا الذى كانت فيه النفس متعلقة بالبدن والمادة، حيث الأقيسة الناقصة والاستدلالات الخاطئة ويحذر إخوان الصفا بوجه عام من الاعتماد على المعارف الحسية وحدها فى الاستنتاج والاستنباط والاستقراء، كما يرفضون القول بفطرية المعارف فى النفس

الإنسانية؛ فهى عندهم مكتسبة، وهذا لا يتعارض مع تسليمهم بأن العقل مستعد بفطرته لاستقبال العلم وللوقوف على هوية الأشياء وماهيتها، (الإدراك بالقوة، العقل الغريزى)، وللإدراك العقلى درجات متفاوتة تبعًا لتمكن المدرك من استخدام القياس العقلى[٢٤].

وإذا انتقلنا إلى الغزالى فسوف نجده يُعلى من قدر الإدراك العقلى، غير أنه لا يسلم له كل التسليم فى الاستنتاج والاستنباط، وذلك لوقوعه فى أوهام التقليد التى تبعده عن سبيل البرهان، فيؤكد عجزه عن الوصول إلى اليقين وذلك على الرغم من تسليمه بأن الإدراك العقلى هو آلة النفس لإثبات وجود الله والتدليل على صدق الأنبياء وفهم الشرع، ذلك فضلاً عن تحصيل العلم الإنسانى[٢٥].

ويقابل الغزالى بين سراتب الإدراك التى تحدث عنها الفلاسفة وبين ما ورد فى القرآن الكريم فى هذا الشأن فى: (سورة النور آية:٣٥). فالإدراك الحسى يقابله المشكاة، والمخيلة يقابلها الزجاجة، الإدراك العقلى يقابله المصباح، والاستدلال المنطقى يقابله الشجرة، والعقل الفعال يقابله الروح القدس[٢٦]. أما ابن باجه[٢٧]، وابن طفيل[٢٨]، فيؤكدان مع إخوان الصفا على أن الإدراك العقلى هو الذى يختص بالصور المجردة والمعانى الكلية والاستدلال والاستنباط. أما ابن رشد، فكان أقرب لأرسطو فى إعلائه من شأن المعرفة العقلية واعتبارها المسئول الأول عن إدراك المعانى والماهيات والصور وإجراء كل العمليات الذهنية التى تتيح للعقل الحكم والفصل فى القضايا، وذلك بالانتقال من الجزئى إلى الكلى ومن المحسوس إلى المجرد ويؤكد ابن رشد على أن الاستعداد العقلى للإدراك مفطور فى النفس غير أن مستوى الإدراك لحقيقة الأشياء والدلالات والمعانى متفاوت من شخص إلى آخر ومن ثم فالإدراك العقلى البرهانى من نصيب الحكماء وحدهم وهو أكمل درجات الإدراك العقلى[٢٩].

أما الإدراك الحدسى فهو عند كل فلاسفة الإسلام أكمل دروب الإدراك لأنه يقف على الحقائق الكية المجردة ويحصلها تحصيلاً مباشرًا، الأمر الذى يمكنه من الاتصال المباشر بالعقل

الفعّال والحقيقة الأولى أى البارئ تعالى.

وقد اختلف فلاسفة الإسلام حول طبيعة الإدراك الحدسى فذهب البعض إلى أنه حدس عقلى برهانى فى حين ذهب البعض الآخر إلى أنه حدس إشراقى ذوقى -كما أشرنا- فقد ذهب الكندى إلى أن هذه الدرجة المعرفية (أى: الإدراك الحدسى العقلى) لا يمكن للنفس الوصول إليها إلا بعد مفارقتها للبدن؛ وانقطاعها تمامًا عن عالم المحسوس؛ واتصالها اتصالاً مباشرًا بالعقل الفعال الذى يمدها بقوة تمكنها من إدراك الحقائق فى ذاتها والموجودات المجردة عن المادة، وهى قوة الكشف الإلهى التى لا يمنحها الله إلا لأصفياء النفوس وأنقياء السرائر ومن تخلصت مرآة عقولهم من الصدأ والشوائب المادية.

ويرى الفارابى وابن سينا أن الاستعداد الحدسى الفطرى يختلف فى قوته من شخص إلى آخر وأن المخيلة هى آلة التخيل والتنبؤ والتوقع وهى همزة الوصل بين العقل المستفاد والعقل الفعَّال وذلك فى الرؤى والأحلام، ولا يمكن لقوة المخيلة الاتصال بالعقل الفعال إلا بفيض منه ولطف وهبة، وهى لا تمنح إلا للأنبياء والحكماء وذلك بعد تحصيل الحكمة النظرية والتفرغ للتأمل والمجاهدة العقلية والروحية، ويميز الفارابى بين الإدراك الحدسى للأنبياء وعند الفلاسفة، فمعرفة الأنبياء الروحية هى منحة ومنة روحية إلهية تهبط من أعلى بالوحى، فى حين أن حدس الحكماء يحصل من أسفل إلى أعلى حصولاً مباشرًا. ولعل ما يميز ابن سينا عن الفارابى فى هذا السياق هو أن الشيخ الرئيس قد خلط فى كتاباته المتأخرة بين الحدس العقلى والحدس الصوفى وكان أقرب لمنحى أصحاب المعرفة الإشراقية فى حديثه عن الإلهامات والرؤى والكرامات والتنبؤ والفيوضات[٣٠]، أما الإدراك الحدسى عند إخوان الصفا فيمثله الإدراك العقلى البرهانى الذى يتصف به علم الحكماء من أصحاب الدربة والدراية، الذين تخلصوا من علائق المادة فى استدلالاتهم ومن الشهوات فى رغباتهم وانطلقت أنفسهم صوب الكمال. وللحدس عند الإخوان دربان، أولهما: طريق المعرفة البرهانية، وهو سبيل الحكماء الذين يوصلهم إلى العقل الفعال حيث الفيض

الإلهى. والثانى: هو النور الإلهى والوحى الربانى الذى يهبط على الأنفس الشريفة بطبعها وهى أنفس الأنبياء وهم أعلى رتبة من الحكماء[٣١].

أما الإدراك الحدسى عند الغزالى فطريقه الأوحد: هو المجاهدة الروحية وتنقية النفس وتغذية القلوب بالحب الإلهى حتى تنكشف الحجب ويتم الوصال ويتحقق الاتصال وتتجلى المعانى فتبصر النفس اليقين وتقف على الحقائق النورانية[٣٢]. ويغمرها الفيض الإلهى ويؤكد حجة الإسلام أن هذا الدرب هو درب الأنبياء والأولياء[٣٣]. أما ابن باجة فينزع منزع الفلاسفة ويرغب عن الوصال بالمعنى الصوفى ويقرر أن الاتصال بالعقل الفعَّال له دربان، أولهما: سبيل الحكماء الذى يبدأ بالإدراك الحسى وينتهى بالإدراك العقلى البرهانى؛ حيث الصور الكلية المجردة، أما الدرب الثانى: فيتمثل فى المواهب الإلهية حيث الاستعداد بالفطرة للاتصال بالعقل الفعَّال والمنة الربانية التى تتيح للنفس الاطلاع على الغيب وإدراك الذوات الروحية وهذا الدرب من حظ الأنبياء والرسل.

والإنسان الكامل وحده هو الذى يجمع بين الدربين وتؤهله لذلك الفضائل الخلقية ونقاء النفس وسلامة آلات الإدراك وعشقه للعلم والمعرفة[٣٤]. وإذا كان ابن باجة أقرب فى تعريفه للإدراك الحدسى إلى المنحى العقلى عند إخوان الصفاء، فإن ابن طفيل كان متأثرًا بالإدراك العقلى الإشراقى عند ابن سينا، ويبدو ذلك فى ربطه بين الزهد والتأمل فى طريقة الاتصال بالعقل الفعَّال، وحديثه عن الفيض المعرفى وهو مع ذلك بعيد فى حديثه عن الإدراك الذوقى الصوفى ذلك على الرغم من ورود بعض اصطلاحات الصوفية خلال حديثة عن الاتصال[٣٥]. وعلى مقربة من ابن باجة نجد ابن رشد يتحدث عن الحدس العقلى البرهانى والاتصال بالعقل الفعَّال مؤكدًا أن الاستعداد الفطرى بقبول المجردات مع العمل على تنمية الملكات العقلية هو السبيل إلى الاتصال بالعقل الفعال وعالم المعقولات والحقائق فى ذاتها والصور الروحية[٣٦].

ولمصطلح الإدراك عند جل فلاسفة الإسلام بُعْدٌ قيمى يتمثل فى ارتباط البعد المعرفى بمعيار الحكم على الحق والخير

والجمال، فكلما ابتعدت النفس عن اللذائذ الحسية والشهوات المادية كان طلبها للذات العقلية وتمسكها بالخير الأسمى، وعشقها للجمال الروحى أصدق وأقوى، ومن ثم ارتبط إعلاء الفلاسفة للإدراك العقلى والإدراك الحدسى بإعلائهم للقيم الروحية.

وقد ارتبط هذا المنحى القيمى برؤية الفلاسفة للسعادة من جهة والسبيل للتوفيق بين الحكمة النظرية والحكمة الشرعية من جهة أخرى، فذهب الكندى إلى أن غاية الغايات للنفس الناطقة هو الوصول إلى الحقيقة وإدراك وجود البارئ تعالى فعلم الأشياء بحقائقها هو علم الربوبية والسبيل إليه هو إمعان النظر والعمل بمكارم الأخلاق التى يهدى إليها الشرع والعقل معا وهما بطبيعة الحال السبيل لبلوغ السعادة حيث عالم الأنوار العلوية و اللذائذ الروحية بمعزل عن الآلام والأحزان التى عانت منها النفس فى العالم المادى. ويضيف الفارابى أن السعادة الحقيقية فى طلب الحق والخير والجمال والعلم كغايات عليا وعليه تتفاوت درجات السعادة بقدر تعلق الأنفس وإخلاصها فى طلب هذه الغايات.

ويربط ابن سينا بين كمال النفس ودرجات السعادة فيجعل العارفين من الحكماء فى أعلى درجات الكمال والسعادة فى الدنيا والآخرة ثم الأصفياء والأتقياء من أصحاب النفوس المستعدة لبلوغ الكمال بالفطرة وأخيرًا البلهاء الذين لا مطامع لهم فى لذائذ الدنيا ولا مطمح لهم فى بلوغ الحقائق العلوية والكمال المعرفى.

أما السعادة عند الغزالى فهى السعادة الروحية التى تبلغ فيها النفس أعلى مراتب الكمال العرفانى حيث كشف الحجب والأنس بالبارئ فى الآخرة وهو أقرب فى ذلك من مفهوم السعادة عند الصوفية منه إلى مفهومها عند الفلاسفة،

أما إخوان الصفا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد فقد جعلوا جميعًا التأمل العقلى والتخلى عن الشهوات والتحلى بالفضائل هو السبيل لبلوغ الكمال المعرفى والسعادة[٢٧].

ولا ريب فى أن استخدام فلاسفة الإسلام لمصطلح الإدراك بالدلالات المعرفية والقيمية السابقة قد أثر

تـأثيرًا مباشـرًا فـى فلاسـفة العصـر الوسـيط المسـيحى وفلاسـفة الغـرب المحـدثين والمعاصـرين بداية مـن روجـر بيكـون ،ومـرورا بفرانسـيس بيكـون، وديكـارت، ولـوك، وهيوم، وكانط، وبرجسون.

أ.د عصمت نصار

الهوامش:

(١) لويس المعلوف: المنجد فى اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت،١٩٨٦م، ص٢١٣.

(٢) فاطمة محجوب: الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، دار الغد العربى،القاهرة، ١٩٩٣م، ٣/٣٥٥.

(٣) الشريف الجرجانى: التعريفات، مكتبة مصطفى البابى الحلبى،القاهرة، ١٩٣٨ م، ص ٩.

(٤) الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٩٨٠ م، ٢/٣٥٤، ٣٥٣.

(٥) فاطمة محجوب: الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، ٣/٣٥٦، ٣٥٥.

(٦) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الصوفية، مكتبه مدبولى،القاهرة،٢٠٠٦، ص٧٧٩.

(٧) جميل صليبا: المعجم الفلسفى،دار الكتاب اللبنانى،بيروت، د. ت ١/٥٣.

(٨) أبو نصر الفارابى: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١ م، ص٧.

(٩) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان د نيا، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص١٢٢.

(١٠) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادى أبـو ريـدة، دار الفكـر العربى،القـاهرة، ط٢، ١٩٧٨م، ص١٠٩-١٣٠.

(١١) أبو نصر الفارابى: رسائل الفارابى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠٠٧، ص ٥٥-٧٠.

(١٢) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت،١٩٧٨م، ط٢، ص ٢٧.

(١٣) إخوان الصفاء: الرسائل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦ م، ج ٣، ص ٣٩٤، ٣٩٣

(١٤) ابن باجه: رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوى، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٥ م، ص١٣٩

(١٥) ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبنانى،بيروت، ١٩٧٥ م، ص ١٢ ومـا بعدها.

(١٦) ابن رشد: كتاب النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانى،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،١٩٥٠م، ص١٥

(١٧) ابن سينا: النجاة، تحقيق: ماجد فخرى،دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٥م، ص٣٠١.

(١٨) أبو حامد الغزالى: معارج القدس (ضمن مجموعة القصور العوالى) طبعة الجندى، القاهرة،١٩٦٨م. ص ٦٤.

(١٩) ابن باجه: كتاب النفس، تحقيق محمد صغير المعصومى،دار صادر، بيـروت، ط:١٩٩٢م، ص ١٠٢ ومـا بعدها.

(٢٠) ابن رشد: كتاب النفس، ص٥٥، ٤٥.

(٢١) أبو نصر الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين، تحقيق: ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيـروت، ١٩٦٨م، ص٨٥،٣٥

(٢٢) أبو نصر الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين، ص٢٣٩،٢٤٣.

(٢٣) أبو نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: على عبد الواحد وافى،لجنة البيان العربى القـا هـرة، ط١٩٦١م، ص٣٢ -٦٣.

(٢٤) إخوان الصفاء: الرسائل، ٤/٦ وما بعدها.

(٢٥) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمـود، دار الكتـاب اللبنـانى،بيروت،١٩٧٩ م،

ص١٣١.

(٢٦) أبو حامد الغزالى: مشكاة الأنوار فى توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبنانى، بيروت، ١٩٩٤م، ص٨١.

(٢٧) ابن باجه: تدبير المتوحد، ضمن الرسائل الفلسفية، تحقيق: جمال الدين العلوى، دار الثقافة، بيـروت، د. ت، ص٤٥.

(٢٨) ابن طفيل: حى بن يقظان ص١١٥ وما بعدها.

(٢٩) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط ١٩٨٣م، ص٢٥ وما بعدها.

(٣٠) ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،١٩٥٢م، ص٨٠ وما بعدها.

(٣١) إخوان الصفا: الرسائل، ٣/٢٩١، ٣٢٧.

(٣٢) أبو حامد الغزالى: ميزان العمل، تحقيق: على بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥م، ص٥٦، ٥٧.

(٣٣) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، ص١٢٨.

(٣٤) ابن باجه: الرسائل الإلهية تحقيق: ماجد فخرى،دار النهار للنشر، بيروت،١٩٦٨م، ص١٤٢، ١٤٠،١٤١.

(٣٥) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص١٠٨،١٠٩،١٠٧.

(٣٦) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق: ل. الفرد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص١٢٩

(٣٧) سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، دار عين، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٧،١٢٥.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم إبراهيم: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها فى النظرة إلى النبوة.
٢- إبراهيم صقر: حى بن يقظان بين الثوابت العقدية والنظريات الفلسفية
٣- إبراهيم مدكور وآخرون: الكتاب التذكارى لأبى نصر الفارابى.
٤- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالى وابن رشد.
٥- أحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا.
٦- أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب
٧- جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى.
٨- جمال رجب سيدبى: نظرية النفس بين ابن سينا و الغزالى.
٩- سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى.
١٠- سهير فضل الله أبو وافيه: الفلسفة الإنسانية فى الإسلام.
١١- عامر النجار: نظرات فى فكر الغزالى.
١٢- عبد الحميد درويش: نظرية المعرفة عند الفارابى
١٣- عبد الرحمن: مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى
١٤- فيصل بدير عون: نظرية المعرفة عند ابن سينا.
١٥- ماجد محمد إبراهيم زعلوك: الاتجاه الإشراقى عند فلاسفة الإسلام فى الأندلس.
١٦- محمد عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل.
١٧- محمد عبد الهادى أبو ريدة: الكندى وفلسفته.
١٨- محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا.
١٩- محمد غلاب: الفارابى وابن سينا.
٢٠- محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى المسلمين.
٢١- محمود حمدى: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت
٢٢- محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين.
٢٣- محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى.
٢٤- نادية جمال الدين: فلسفة التربية عند إخوان الصفا.

الاستحالة

الاستحالة لغة: من حال حولاً من باب قال، إذا مضى، ومنه قيل: العام حول، ولو لم يمض؛ لأنه سيكون تسمية بالمصدر، والجمع أحوال وحال الشىء وأحال وأحول إذا أتى عليه حول، وأحللت بالمكان أقمت به حولاً. والحيلة والحذق فى تدبير الأمور، وهو تقليد الفكر حتى يفضى إلى المقصود، وأصلها الواو، واحتال: طلب الحيلة، وحالت المرأة والنخلة والناقة وكل أنثى حيالاً بالكسر لم تحمل فهى حائل، وحال النهر بيننا حيلولة : حجز ومنع الاتصال.

والحال صفة الشىء يُذَكر ويُؤنث فيقال: حال حسن، وحال حسنة، وقد يؤنث بالهاء فيقال: حالة، واستحال الشىء تغير عن طبعه ووصفه، وحال يحول مثله، والمحال الباطل غير الممكن فى الوقوع، واستحال الكلام صار محالاً، واستحالة الأرض عوجت وخرجت عن الاستواء، وتحول من مكانه: انتقل عنه.

وحولته تحويلاً نقلته من موضع إلى موضع، وحول تحويلاً يستعمل لازمًا ومتحولاً، وحولت الرداء: نقلت طرفًا لموضع الآخر، وأحلت الأمر إلى زيد أى جعلته مقصورًا عليه ومطلوبًا به، ولا حول ولا قوة إلا بالله قيل معناه: لا حول عن المعصية، ولا قوة على الطاعة إلا بتوفيق الله تعالى، وقعدنا حوله بنصب اللام على الظرف أى الجهات المحيطة به وحواليه[1].

والاستحالة: عبارة عن استبدال الشىء، إما فى ذاته، أو صفة من صفاته، لا دفعة واحدة، بل يسيرًا يسيرًا[2].

وقد تتعلق الاستحالة بكون الشىء كما فى الانتقال من مكان إلى مكان، والاستحالة من كيفية إلى كيفية[3].

وكما تتعلق الاستحالة بكيان الشىء ووضعه، كذلك تتعلق

بكيفيته، فالحركة التى تحدث فى ثلاث مقولات هى الكيفية والكمية والمكان، فهى التى فى "الكيفية استحالة"[٤].

كذلك تتعلق "الاستحالة" فى أن المتغذى يتمثل الغذاء بمادته أى يحيله إلى ذاته، والحاس يتمثل بالمحسوس أى: يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو، كتمثيل الشبكية بصورة الشىء، ومعنوية فى القوة الحاسة، والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس، ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس. فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير ذا رائحة، لكن لا مدركًا للرائحة، والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته. كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه[٥].

يضاف إلى ذلك أن "الاستحالة" تتعلق بالأدوية أو العقاقير عندما تستحيل، وتكتسب كيفية مغايرة لما هى عليها كيفًا أو كمًا مثلاً. وفى ذلك يشير ابن سينا (٤٢٨هـ) فيذكر طرقًا خمسة هى: سرعة الاستحالة أو بطؤها، سرعة الجمود أو بطوه، الطعوم، الروائح، فالألوان. "يقول ابن سينا: إما تعرف قوى الأدوية عن طريق القياس، فالقوانين فى بعضها مأخوذ من سرعة استحالتها إلى النار والتسخين، ومن بطء استحالتها، ومن سرعة جمودها وبعضها مأخوذ من الروائح، وبعضها من الطعوم وقد تؤخذ من الألوان". أو قد يكون للدواء تأثير فى البدن قد يكون بالذات أو بالعرض؛ إذ يحدث فى البدن برد لاستحالته إلى الحالة الطبيعية"[٦].

وتطبيقًا لما سبقت الإشارة إليه من قبل، فإن الاستحالة قد تعرض فى الشىء الطبيعى، فقد يكتسب كيفية أو صفة غير التى هو عليها، أو صفة وكيفية مضافة لما هو عليه، "وقد يكون سببها الأمكنة والأوضاع، أو قد تكون بالقوة أو بالفعل، فبقى أن تكون الاستحالة بالفعل"[٧].

وتشير بعض التحليلات إلى أن الاستحالة قد تتعلق بالمزاج الطبيعى، إذ يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره، بل يجب أن تعلم أن المزاج دائمًا واحد. إما طبيعى، وإما مستحيل[٨].

ويشير القاضى أبو بكر الباقلانى (ت:٤٠٣هـ) فى حد العقل "أنه علم ضرورى بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشىء الواحد قديمًا أو حديثًا، واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين"[٩].

أ.د محمد محمود عبد الحميد أبوقحف

الهوامش:

([1]) أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى ــ المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى -١/١٠٤ (مــادة: أحال- استحال) ط المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٠ هــ .

([2]) دكتور: عبد الأمير الأعسم-المصطلح الفلسفى عند العرب (دراسة وتحقيق)-ص٣٥٥ الهيئة العامــة للكتــاب ١٩٨٩م.

([3]) المصدر السابق: ص٣٤٧.

([4]) يوسف كرم ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص١٣٣ -١٣٧ط. دار القلم بيروت، لبنان ١٩٨٤م.

([5]) المصدر السابق ــ ص ١٥٨.

([6]) د/جلال محمد موسى ــ منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلــوم الطبيعيــة والكونيــة ص٢٣٢، ص ٢٣٤-دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٢م.

كذلك انظر ابن سينا ــ القانون فى الطب (الكتاب الثانى) ص ٢٢٥، ص٢٦٦ ط روما، ١٥٩٣م .

([7]) ابن سينا المباحثات (ملحق بكتاب أرسطو عند العرب) دراسة نصوص غير منشورة، تحقيــق الــدكتور عبــد الرحمن بدوى ص١٦٠، ط وكالة المطبوعات الكويت - ١٩٧٨م.

([8]) المصدر السابق ص١٧٩.

([9]) دكتور عبد الرحمن بدوى ــ مذاهب الإسلاميين ص٥٦٩ وما بعدها ــ ط بيروت ١٩٧١م.

كذلك دكتور عبد الأمير الأعسم ــ المصطلح الفلسفى عند العرب ــ ص٢٨٣.

مراجع للاستزادة:

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس): القانون فى الطب-الكتاب الثانى ج١، ط روما ١٥٩٣م .

٢- ابن سينا: المباحثات (ملحق بكتاب أرسطو عند العرب، دراسة وتحقيق ونصوص منشورة) تحقيق دكتــور عبد الرحمن بدوى-ط وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٨م .

٣- أحمد بن محمد بن على الفيومى (المقرى): المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى- (مادة أحال- استحال) المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٣٠٠هــ.

٤- دكتور جلال موسى: منهــج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية- ط دار الكتــاب اللبنانى-بيروت ١٩٧٢م.

٥- دكتور عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب (دراسة وتحقيــق). ط الهيئــة العامــة للكتــاب ١٩٨٩م.

٦- دكتور عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين-جــ ١- ط بيروت ١٩٧١م.

٧- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية-ط بيروت١٩٨٤م.

الاستدلال

يقترب الاستدلال فى معناه عند الفلاسفة المسلمين من "البرهان"، من حيث إن كليهما بحث فى أدوات النظر، ولكن عند إرادة تحديد العلاقة بينهما تحديدًا دقيقًا فإن الاستدلال عام يشمل البرهان وغيره، إذ البرهان تقتصر دلالته على المسلك اليقينى من الاستدلالات[1]، بينما يعد المسلك اليقينى والمغالطى استدلالاً، فيكون القول بأن كل برهان استدلال، وليس كل استدلال برهانًا، وفى هذا الإطار يأتى حديث الفلاسفة المسلمين عن مثالب الاستدلال بينما لا نجد حديثًا عن مثالب البرهان. وعندئذٍ يصبح عندنا ثلاثة عناصر تحدد طبيعة العلاقة بين الاستدلال والبرهان هى: الاستدلال – البرهان - اليقين. فالاستدلال اليقينى برهان، والاستدلال البرهانى يتضمن ضرورة التيقن، والبرهان هو استدلال مقدماته ونتائجه تيقنية، واليقين هو المعيار الحاكم على الاستدلال بالبرهانية أو عدمها.

والاستدلال بالمعنى الفلسفى المتضمن للبرهان، لا يخرج عن كونه إنتاج نتائج من مقدمات[2]، ويكاد ينحصر عندهم فى القياس بأشكاله المختلفة، ويحكم هذا المفهوم المباحث المنطقية الدائرة حول الاستدلال أو البرهان أو القياس[3].

وقد بين أبو البركات البغدادى (ت:٥٤٧هـ) الطبيعة الفلسفية لمفهوم الاستدلال التى كما يقول: « تأمر المتأمل بأنه إذا حقق أصلاً وتيقن معلومًا مما حصله بنظره، وحازه إلى سوابق علمه، وتأمل نسبته إلى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق»[4] فالهدف الوحيد الذى يسعى الاستدلال لإحرازه هو تحصيل مجهول من معلوم، أو -بحسب المصطلحات المنطقية -ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، أو هو إحضار الأصلين فى

الذهن وطلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصليين[٥].

وقد حدد الفلاسفة المسلمون مجال توظيف الاستدلال، وهو طلب العلم اليقينى بما لا يعلم بالضرورة، فإن ما يعلم ضرورة لا يمكن الاستدلال عليه، وذلك لأن العلم الضرورى يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، ولا الخروج منه، ولا التشكيك فيه، لأنه كما يقول ابن سينا: «هى قضايا ومقدمات تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها»[٦].

أما طرق الاستدلال ومناهجه فقد وضع الكندى (ت٢٥٢هـ) التحديد العام لها، فأشار إلى أن لكل (نظر تمييزى) أى نظر عقلى، يقصد منه معرفة مميزات موضوعه؛ وجودًا خاصًا، أى طريقة خاصة فى المعرفة بموضوعه، واعتبر الكندى أن مخالفة هذه القاعدة تؤدى إلى ضلال كثير من الباحثين[٧].

ومنذ ذلك التحديد الفلسفى المبكر لضرورة مناهج الاستدلال لكل علم بحسبه، اهتم فلاسفة الإسلام الذين شُغلوا بإكساب براهينهم اليقين التام، بطرق الاستدلال اهتمامًا كبيرًا. يقول ابن سينا معبرًا عن أهمية هذه الطرق الاستدلالية: «كما أنه ليس عن أى مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسى، ولا بأى صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت، ومن مادة الكرسى كرسى، بل لكل شىء مادة تخصه بعينها، كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منهما يصار إلى تحققه.

وقد أشار الفارابى بوضوح؛ إلى أن كثيرًا مما يقع فيه الباحثون من اضطراب فى نتائج أبحاثهم الفلسفية، إنما يعود إلى عدم إتقانهم للطرق التى يجب أن يسلكوها فى الاستدلال. يقول أبو نصر الفارابى (ت:٣٣٩هـ): «وعلى هذا نجد الأمر فى أكثر أحوالنا وفى جل من نشاهد من النظار والفاحصين، فيتبين من ذلك أنا مضطرون قبل أن نشرع فى الفحص عن المطلوبات إلى أن نعرف أن هذه الطرق كلها صناعية، وإلى علم نميز به بين هذه الطرق المختلفة بفصول وعلامات تخص واحدة واحدة من تلك الطرق»[٨].

ولأن الاستدلال عملية منتجة للمعرفة الجديدة، فقد نظر الفلاسفة المسلمون إلى تلك العملية على أنها دينامية، شبه ابن رشد طرقها تشبيهًا معبرًا حيث قال: إنها «تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[٩]، وقد جعل ابن رشد الوقوف على طرق الاستدلال مقدمة ضرورية للخوض في النظر فى الأدلة، يقول ابن رشد: « من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبراهين، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى الجدلى، ويعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت؛ أعنى المقدمات وأنواعها»[١٠].

ولقد كان حرص الفلاسفة المسلمين على الوصول لليقين عند الاستدلال على إحدى القضايا شديدًا وواضحًا، ولذلك فقد اهتموا بالبحث فى العوامل المؤثرة فى إفادة الاستدلال لليقين، فنجد أبا نصر الفارابى يحصر هذه العوامل فى طرق الاستدلال التى يسلكها المستدل. يقول الفارابى: «الملتمس فى كل مطلوب هو أن يحصل به الحق اليقينى، غير أن كثيرًا مما لا يحصل لنا به يقين، بل ربما حصل لنا ببعضه اليقين، وحصل لنا فى بعضه ما نلتمسه منه ظن وإقناع، وربما حصل لنا فيه تخيل... والسبب فى ذلك اختلاف الطرق التى نسلكها عند مصيرنا إلى المطلوب»[١١].

والاستدلال عند ابن رشد بحاجة دائمة إلى معرفة أصول الاستنباط والقياس؛ لأن الخلل فى شىء من ذلك يؤدى إلى إبطال عملية الاستدلال برمتها، وضبط هذه الأصول يؤذن باستقامة الاستدلال وصحة الدليل، يقول ابن رشد فى ذلك: «يجب على المؤمن بالشرع، الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات، أن يتقدم قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام، وجوب معرفة المقاييس الفقهية... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات، وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه»[١٢].

وهناك جانب آخر فى الاستدلال أولاه فلاسفة المسلمين عناية خاصة، وهو مضمون الدليل ومحتواه العلمى،

فإنهم لم يكتفوا بتنظيم الاستدلال من الناحية الشكلية فقط، وإنما عنوا إلى جانب ذلك: المضامين التى تحملها أجزاؤه. وهم فى ذلك يفترقون عن المناطقة الذين لم يشغلهم أمر المضمون ولا مطابقته للحق أو الواقع، فالبحث المنطقى – كما يقول ابن رشد – « هو البحث الذى يتبع فيه صاحبه الإقناع من غير أن يطلب مطابقة الموجود بأقاويله»[١٣].

وقد جر إغفال المناطقة لمضامين الأدلة على المنطق مآخذ كثيرة، تدور كلها حول صوريته وشكليته، وعدم إفادته لليقين ولا لعلم جديد، ويعلل ابن رشد ذلك بقوله: « والعلة فى ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر. هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق؟ يفضى به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة»[١٤]. فالذى أدّى إلى الصورية فى المنطق، أنه درس طرق الاستدلال كقوالب، وأغفل مادتها العلمية، وقد تسرب هذا المسلك إلى المنطقيين المسلمين الذين تأثروا بنظرة أرسطو للعلم، فالعلم عنده لا يدرس الخاص، بل يدرس العام، أى ماهية الأشياء وصورتها، وقد أراد تطبيق وجهة نظره هذه على دراسة التفكير نفسه[١٥].

ولذلك لا نعجب عندما نجد فخر الدين الرازى، فى مباحثه المنطقية يقول متحدثًا عن القياس كواحد من مناهج الاستدلال: «وليس من شرط كون القياس قياسًا، أن يكون مسلم القضايا، بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب، سواء كانت فى نفسها مسلمة أو لم تكن مسلمة فى نفسها»[١٦].

ولذلك يتميز موقف فلاسفة المسلمين، عن موقف المناطقة، من عملية عقلية محضة يثبت من خلالها المستدل حكمة قضية أو بطلان أخرى بأمر مهم، وهو اهتمام الفلاسفة بشكل الدليل ومضمونه معًا، حتى إذا تم ضبط الجانبين وتصحيحهما يحصل المستدل على اليقين العلمى، الذى هو الغاية من عملية الاستدلال برمتها.

أ.د مختار محمود عطا الله

الهوامش:

(١) وهو بهذا المعنى يساوى ما عرف (بالدلالة) عند علماء الكلام. راجع فى ذلك أبا المعالى الجوينى، الكافية فى الجدل، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، ص٤٨.

(٢) انظر: د. يحيى هويدى، منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ.

(٣) راجع: د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، ط٥، ١٩٦٨م ص١٧.

(٤) أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، طبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، ط١، ١٣٥٧هـ، ٣/٩٥.

(٥) انظر: الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، (التمهيدات والقطب الأول) تحقيق د. سامى عفيفى حجازى، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، ص ٥٢.

(٦) ابن سينا، النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م، ص٦٤.

(٧) انظر: الكندى، رسالة فى الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د.محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م، ص٤٤.

(٨) الفارابى، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ص٥٠.

(٩) ابن راشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م، ص٢٤.

(١٠) ابن رشد، السابق، ص ٢٤.

(١١) الفارابى، تحصيل السعادة، ص٥٠.

(١٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٤، ٥.

(١٣) ابن رشد، شرح مقالة اللام لأرسطو، ص١٤١٨.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) انظر: د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص١٨.

(١٦) الرازى: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م، ص٦١.

مراجع للاستزادة:

١- البغدادى (أبو البركات ابن ملكا)، المعتبر فى الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٥٧هـ.

٢- رفيق العجم (الدكتور)، المنطق عند الفارابى، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

٣- ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

٤- ابن سينا، النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٥٧هـ= ١٩٣٨م.

٥- الفارابى، كتاب معانى العقل، وكتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدى، دار المشرق، بيروت ط٢، ١٩٩١م.

الاستقراء

الاستقراء هو نوع من الاستدلال غير المباشر نستنتج فيه قضية من أكثر من قضيتين.

وكلمة Epagoge هى الكلمة التى تعارف الباحثون على ترجمتها بكلمة الاستقراء ونعلم أن أرسطو هو أول من تحدث عن الاستقراء، والكلمة اليونانية التى أشار بها إلى الاستقراء، تعنى (مؤد إلى) ولكن الاشتقاق غير معروف[١].

وقد تصور أرسطو الاستقراء بمعانٍ ثلاثة مختلفة ذكرها فى مواضع ثلاثة من كتبه، ولم يربط بينها، ومن ثم لا نستطيع أن نقول: إنها كانت مرتبطة فى ذهن أرسطو بعضها ببعض. وأنواع الاستقراء الثلاثة التى قال بها هى:

١ -الاستقراء التام أو الإحصائى:

تناوله بالدراسة فى كتاب التحليلات الأولى، ويسمى الاستقراء تاما حيث يحصى كل الأمثلة الجزئية فى مقدمات تنتهى بنا إلى نتيجة عامة تندرج تحتها كل تلك الأمثلة، والمثال الذى ضربه أرسطو على هذا النوع هو "الإنسان، والحصان، والثور طويلة العمر، لكن الإنسان، والحصان، والثور هى كل الحيوانات قليلة المرارة، إذن كل الحيوانات قليلة المرارة طويلة العمر"[٢].

وأهم خصائص الاستقراء التام أنه استدلال مقدماته كلية ونتيجته كلية، ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات لأنه ليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل[٣].

وأهم ملاحظة عن الاستقراء التام هى أن كلية مقدماته تتضمن صعوبات مستحيلة الحل، إذ كيف عرف أرسطو أن كل إنسان، وكل حصان وكل ثور طويل العمر؟ وكيف عرف أن الإنسان، والحصان، والثور هى كل الحيوانات قليلة المرارة؟ لأرسطو جواب على هذا كله. فهو يرى أن الحيوانات، والنباتات منقسمة إلى أنواع يتميز

بعضها عن بعض وأن عدد الأنواع فى الطبيعة محدود لا يزيد ولا ينقص، نعرف بعضها ونجهل بعضها الآخر، ولكن الزمن كفيل بإمدادنا بما نجهله، وأن النوع دال على كل أفراده، فإذا عرفنا طبيعة النوع، استطعنا أن نصدر حكمًا كليًا بأن تلك الطبيعة موجودة فى الأفراد موضوع ملاحظتنا وموجودة كذلك فيما لم يقع بعد تحت ملاحظتنا.

٢ -الاستقراء الناقص:

هو ما سماه "جونسون" بالاستقراء الحدسى [٤]، وقد درسه أرسطو فى كتاب التحليلات الثانية أو البرهان، وقد عرف أرسطو مايسمى بالاستقراء الحدسى : بأنه العملية التى بواسطتها ندرك أن مثلا جزئيًا دليل على صدق تعميم ما، أو أنه تلك العملية التى بواسطتها ندرك أن مثلاً جزئيًا دليل على صدق تعميم ما، أو أنه تلك العملية التى عن طريقها نصل إلى إدراك ما يسميه بالمقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بواسطة بعض الأمثلة الجزئية التى تكشف عنها [٥].

ونلاحظ أنه لا يكفينا فى هذه الحالات إلا مثال واحد لإصدار القضية الكلية وكثرة الأمثلة لا تزيد القضية الحدسية صدقًا، ونعلم أن كل قضايا الحساب والهندسة من ذلك النوع، تقوم على الاستقراء الحدسى.

٣ -الاستقراء الجدلى:

درسه أرسطو فى كتاب الطوبيقا؛ لقد حاول أرسطو أن يبحث عن وسيلة يعوض بها عن النقص الموجود فى الاستقراء التام حتى يمكن أن يكون يقينيا أو أقرب إلى اليقين، فاستخدم المنهج الجدلى، وقال: إن البرهان الجدلى وهو الذى يقوم على المسلمات والمشهورات هو الذى يستطيع أن يكمل النقص الموجود فى الاستقراء، وأرسطو يستعين فى هذا الجدل، وينتهى إلى المنهج الذى يمكن أن يسمى باسم الشكوك (أبوريا) أو ما يمكن تسميته بالاستقراء الجدلى [٦].

والذى يقوم على أساس استقراء جميع الآراء التى قيلت حول المسألة التى هى موضوع البحث، ثم استنتاج كل النتائج التى يؤدى إليها كل رأى من هذه الآراء، ثم مقارنة هذه النتائج بعضها ببعض، ومقارنة هذه النتائج

بحقائق يقينية مسلم بها، وعن طريق البحث فى الآراء المتعارضة واستخدام ما هو مسلم به لدى الناس جميعا وما هو مشهور بينهم، من أجل تحديد ماهيات الأشياء يستطيع الإنسان أن يكمل النقص الذى وجده من قبل فى الاستقراء[٧].

وقد عرَّف الخوارزمى الاستقراء بأنه هو تعرف الشىء الكلى بجميع أشخاصه[٨].

وقد عرَّف ابن سينا الاستقراء بأنه هو الحكم على كلى؛ لوجود ذلك الحكم فى جزئيات ذلك الكلى، إما كلها، وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور[٩].

وقد عرف الجرجانى الاستقراء بأنه هو الحكم على كلى لوجوده فى أكثر جزئياته، وإنما قال فى أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان فى جميع جزئياته لم يكن استقراء، بل قياسًا مقسمًا، ويسمى هذا استقراء؛ لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئى لم يستقرأ، ويكون حكمه مخالفًا لما استقرىء كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ[١٠].

وتطلق عبارة الاستقراء التقليدى على خطوات المنهج التجريبى التى وضعها كل من فرنسيس بيكون، وجون استيورات مل فى العصر الحديث وهى الملاحظة، والتجربة وفرض فروض وتحقيقها، وقد أسهم بيكون بنصيب كبير فى عرض الخطوتين الأولى والثانية، وجاء "مل" وتحدث عن الخطوتين الثالثة والرابعة، وقد أسهم كل من فرنسيس بيكون، وجاليليو، ونيوتن، وهيرشيل، ومل، وهيوم، وكارل هنبل، وكون، وبوبر بنصيب كبير فى إيضاح مشكلات الاستقراء[١١].

أ. د محمد فتحى عبد الله

الهوامش:

(١) Aristotle : Analytica Posteriora B.I.ch1,71a,21,24.ch.18-18 ,b5.

(٢) Aristotle : Analy tica Posteriora BII,ch. 23,68b18 26

(٣) البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ترجمة د. عبد الحليم محمـود ود. أبـو بكـر زكـرى- دار العروبة، القاهرة، ١٩٥٨م، ص١٤٦.

(٤) د. محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى، دار الجامعة العربية، بيروت، سنة ١٩٦٦م، ص ٢٨-٣١.

(٥) Aristotle : Analytica Posteriora ,BII,ch. 19 ,100b12.

(٦) د. محمود فهمى زيدان: المرجع السابق ص٣٨-٣٩.

(٧) Aristotle : Analytica Posteriora,B.Viii,ch.11,16a15 -20-

(٨) الخوارزمى مفاتيح العلوم: تحقيق فان فلوتن، قدم هذه الطبعة د. محمد حسن عبد العزيز الهيئة العامة لقصـور الثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٤م، ص١٥٠.

(٩) ابن سينا: النجاة الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية نقحه وقدم له د. ماجد فخـرى، منشـورات دار الأفـاق الجديدة، ط١، بيروت، سنة ١٩٨٥م، ص٩٣.

(١٠) الجرجانى: التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، سنة ١٩٩١م، ص٣٢.

(١١) د. محمد فتحى عبد الله: معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربيـة والإنجليزيـة والفرنسـية واللاتينية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط ٢، الإسكندرية، سنة ٢٠٠٩م، ص١٩.

مراجع للاستزادة:

١ -ابن سينا: النجاة الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية نقحه وقدم له د/ ماجد فخرى، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت، سنة ١٩٨٥.

٢ -الجرجانى: التعريفات، تحقيق د/ عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، سنة ١٩٩١.

٣ -الخوارزمى: مفاتيح العلوم تحقيق فان فلوتن قدم هذه الطبعة د/ محمد حسن عبد العزيز، سلسلة الذخائر ١١٨، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٤.

٤ -البيرريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورتها ترجمة د/ عبد الحليم محمود ود/ أبو بكر زكرى، دار العروبة، القاهرة، سنة ١٩٥٨.

٥ -د/جميل صليبا: المعجم الفلسفى جزءان، دار الكتاب اللبنانى، ط ١، بيروت، سنة ١٩٧١م.

٦ -د/ محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكنط "دراسة مقارنة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، سنة ١٩٩٥.

٧ -معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، ط١، الإسكندرية، سنة ٢٠٠٩.

٨ -د/ محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى، دار الجامعة العربية، بيروت، سنة ١٩٦٦.

المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

- Aristotle : Analyica Priora
- Aristotle : Analyica Posteriora.
- Aristotle : Topica

-The Works of Aristole,translated into English Under the editor ship of W.D Ross,vol,1 oxford university ,London,1928.

الاستنباط

فى اللغة: استخراج الماء من العين، من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه.

و اصطلاحًا: هو استخراج المعانى من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[1].

والاستنباط هو انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هى المقدمات إلى قضية أخرى هى النتيجة وفق قواعد المنطق، ولا يلزم أن يكون الانتقال من العام إلى الخاص، أو من الكلى إلى الجزئى.

وهذا المصطلح يشمل الاستدلال المباشر بقسميه والاستدلال القياسى والاستدلال الرياضى[2].

استنباطى:

١ -نسبة إلى الاستنباط.

٢ -ما يتصف بالدقة ولزوم النتيجة عن المقدمات دون الإهابة بالتجربة.

استنباطى (منهج):

المنهج الاستنباطى ضربان: حملى إذا كانت مقدماته مسلمًا بصدقها بصفة نهائية، وفرضى إذا سلم بصدقها، ويقابله المنهج الاستقرائى: الذى ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين[3].

وكان أرسطو هو أول من شعر بالضرورة المنطقية التى تربط المبادئ بالنتائج فى الاستنباط، فأراد أن يجعل من نظريته فى الاستنباط مرادفًا للمنطق، ولكنه لم يوفق؛ لعدم نضج العلوم الاستنباطية فى عصره، ولم يوفق المناطقة من بعده إلا بعد نشأة المنطق الرياضى، ويستند الاستنباط إلى مجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات، ومن هذه جميعًا ننتقل إلى ما يترتب عليها من نتائج، وتسمى النتائج بالنظريات[4].

ونعلم أن الهندسة الإقليدية هى أقدم نموذج عرفته الإنسانية للعلم الاستنباطى ويتألف هذا النسق من العناصر التالية:

١ -قائمة التعريفات وتشمل تعريف الألفاظ المستخدمة فى الهندسة، كالنقطة، والخط، والخط المستقيم،

والسطح المستوى، والزاوية، والزاوية القائمة، والمثلث، والمربع ... الخ. ليست هذه التعريفات قضايا، ومن ثم لا توصف بصدق أو كذب. وإنما أرادنا إقليدس (٣٣٠ -٢٧٥ ق.م)، أن نتفق على البدء بها وقبولها.

٢ -عدد محدود من القضايا سماها إقليدس "أفكار عامة" وسميت عند أرسطو ومن بعده "مبادئ"، رأى إقليدس أن هذه الأفكار العامة قضايا واضحة بذاتها، وأن فى إنكارها تناقضًا، ويرجع اعتقاده فى وضوح تلك الأفكار العامة ،إلا أنه بالرغم من أن الهندسة عنده علم صورى لا علاقة له بالخبرة الحسية، فإنها صادقة على طبيعة المكان الفيزيائى، أراد إقليدس أن يقول بعبارة أخرى: أنه بالرغم من أن الأفكار العامة ليست مشتقة من العالم المحسوس فإنها تجد تطبيقًا لها فى ذلك العالم.

٣ -المصادرات: هى قضايا أقل وضوحًا من الأفكار العامة، ومن ثم تتطلب برهانًا، ولكن إقليدس طالبنا التسليم بصدقها بلا برهان، وأن طلب البرهان عليها يعوقها تقدم العلم.

أرادنا أن نسلم بها منذ البدء، طالما أنه يمكننا أن نستنبط منها قضايا لاتتناقض معها ولا تتناقض فيما بينها[٥]

وبالرغم من أن الهندسة الإقليدية هى أقدم نموذج للنسق الاستنباطى عرفته الإنسانية، إلا أن أرسطو هو واضع أسس هذا النسق، نجد ذلك فى كتاب "التحليلات الثانية" الذى يفتتحه أرسطو بقوله: إن كل برهان يبدأ بثلاثة عناصر، تعريفات، ومبادئ، وفروض. يبدأ بها كل برهان لكنها لا تقبل البرهان، حين يتحدث أرسطو عن البرهان يهتم بوجه خاص بالبرهان الهندسى، ويعطى منه أمثلته التوضيحية، بالتعريفات نحدد معانى الألفاظ المستخدمة فى العلم[٦]، المراد بحثه، ليست التعريفات قضايا تقرر وجود شىء ما أو تنفيه، ومن ثم لا توصف لا بالصدق ولا بالكذب، وإنما يكفى أن يعطى اللفظ المعرف مفهوما لدينا. أما المبدأ فهو قضية يجب أن يعرفها الطالب إذا أراد أن يتعلم شيئًا على الإطلاق، وهنالك شروط ثلاثة يجب توفرها فى القضية كى تكون مبدأ: أن تكون صادقة وأولية وأكثر

قبولا لدى العديد من النتائج المستنبطة منها[٧]، كان أرسطو يعنى بالقضية الأولية أن تكون قضية مباشرة، أى ما تفهم معناها دون الاستعانة بقضية سابقة عليها، وذلك يجعلها أكثر قبولاً لدى العقل، أى يقبلها العقل دون عناء أو تردد[٨].

ومن هذه التعريفات والمبادئ والفروض يمكن استنباط قضايا هى النظريات، ونلاحظ وجه الشبه بين أسس النسق الاستنباطى عند كل من أرسطو وإقليدس: فقد اتفقا فى البدء بتعريفات، وأن ما سماه إقليدس "أفكار عامة" هو ما سماه أرسطو "مبادئ"، أما المصادرات عند إقليدس فهى قريبة من معنى الفروض عند أرسطو.

ونعلم أن طريقة الاستنباط التى اتَّبعها إقليدس فى كتاب المبادئ تستند فى جانب منها إلى الجدل الإيلى، ونظريات الأورجانون ويمكننا فى ضوء هذه الوقائع أن نفترض استفادة إقليدس من كتاب "التحليلات الثانية" لأرسطو حين وضع الهندسة علمًا استنباطيًا خاصة وأنه كان قريب العهد من أرسطو، وقد ولد إقليدس عام٣٣٠ ق.م فى حين توفى أرسطو عام٣٢٢ ق. م.

وبالرغم من أن أرسطو هو الذى وضع أسس النسق الاستنباطى فى أول صوره، فإنه لم يستطع إقامة منطقه على نسق استنباطى.[٩]

وبالرغم من هذا فإن منطق أرسطو منطق استنباطى بلا شك؛ إذا نظرنا إلى المنطق الاستنباطى على أنه يحوى قواعد الاستدلال المباشر والاستدلال القياسى ورد الأقيسة، وقواعد استنباط النظرية الرياضية من مجموعة تعريفات ومبادئ، لكن لا يعتبر منطق أرسطو منطق استنباط إذا أخذنا منطق الاستنباط، كمرادف لنظرية حساب القضايا المعروفة فى المنطق الرمزى؛ لأن أرسطو لم يشف غليلنا فيها، ولا يعد منطقه منطق استنباط أيضًا إذا نظرنا إليه على أنه يضع مجموعة تعريفات منطقية ومبادئ معينة بشكل واضح صريح، ثم يستنبط منها نظرياته المنطقية[١٠].

وقد ظلت الهندسة الإقليدية هى النسق الاستنباطى الوحيد الصادق

حتى بدأت الثورة عليها بجهود جيرولامو ساكيرى الرياضى المنطقى الإيطالى الذى عاش فى نهاية القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر الميلادى مما دونه فى كتابه "يطلب من إقليدس كل ما هو جديد"، وكان ساكيرى مصلحًا لإقليدس أكثر منه ثائرًا عليه، فقد نظر فى المصادرة الخامسة فى الهندسة الإقليدية ووجد أن هذه المصادرة معقدة، ومن ثم يلزم أن تكون موضوع برهان، لا أن نبدأ بالتسليم بها.

ولم يكن ساكيرى هو أول من حاول البرهنة على هذه المصادرة، بل قدم من قبل محاولات أخرى كل من بطليموس الفلكى والرياضى الإسكندرانى فى القرن الثانى الميلادى، وبروكلس الأفلاطونى المحدث الإسكندرانى فى القرن الخامس[11].

وفى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى قدَّم ابن الهيثم محاولة أخرى للبرهنة على نفس المصادرة، ويقول الدكتور محمد ثابت الفندى: إن نصير الدين الطوسى فى القرن السابع الهجرى، القرن الثالث عشر الميلادى قدم نفس المحاولة التى قدمها ساكيرى فيما بعد[12].

لا يهمنا هنا برهان ساكيرى ومدى نجاحه أو فشله فيه، تهمنا فقط الإشارة إلى أنه قدم -فى ثنايا برهانه - أفكارًا هندسية جديدة، مما حفز الرياضيين من بعده إلى إقامة ما سمى بالهندسات اللاإقليدية، وهذه العبارة من وضع جوس الرياضى الألمانى (١٧٧٧ - ١٨٥٥).

وقد ظلت أبحاث ساكيرى مطمورة حتى انتبه إليها جوس، وأدرك أن بها أفكارًا هندسية غريبة على إقليدس. حينئذ نشأ نموذجان من الهندسة اللاإقليدية: لم تنحصر فى هذين النموذجين لوباتشفسكى الرياضى الروسى فى بحث نشره عام ١٨٢٦م، وقدم ثانيهما ريمان الرياضى الألمانى فى محاضرة ألقاها عام ١٨٥٤م، ونلحظ أن هذين النموذجين يختلفان فيما بينهما، كما يختلفان عن هندسة إقليدس .لوحظ فيما بعد أن الهندسات اللاإقليدية لم تنحصر فى هذين النموذجين، وإنما يمكن إقامة عدد لا

متناه من الأنساق اللاإقليدية التى لايعنينا هنا تفصيلها[١٣].

وحين تطورت الهندسات اللاإقليدية، بدأ المشتغلون بالهندسة فى ملاحظة أمور ثلاثة:

١ -تعريفات ومبادئ ومصادرات النسق الإقليدى مختلفة عن مثيلاتها فى الأنساق الجديدة.

٢ -تعريفات ومبادئ ومصادرات إقليدس مرتبطة بالأشكال والرسوم، أى إذا بدأنا البرهان على نظرية إقليدية واستخدمنا الأشكال والرسوم بدت واضحة، فإذا استبعدنا تلك الرسوم والأشكال وأبعادها، جاء البرهان ناقصًا معيبًا ٠

٣ -هندسة إقليدس مرتبطة بالمكان، مادامت ترتبط بالأشكال، وارتبطت أيضًا بتصور معين للمكان وهو أنه سطح مستوٍ، وأن المكان الهندسى صادق على المكان الفيزيقى، وهذا فرض آخر استخدمه إقليدس دون آن يضعه صريحًا منذ البدء[١٤].

من الملاحظات السابقة، نشأت الأسئلة الآتية: هل لا يمكن إقامة تعريفات ومبادئ محددة لكل الأنساق، وإذا كان هذا التحديد غير ممكن فأى الأنساق صادق وأيها كاذب؟ وما شروط إقامة النسق الصحيح؟ بحث الرياضيون فى وضع أسس النسق الاستنباطى، ووصلوا إلى الموقف التالى: لا تسل عن صدق واقعى لمبادئ أو مصادرات أو نظريات، وإنما خذ نقطة بدايتك أى تعريفات ومبادئ، ثم استنتج منها نظريات بحيث يكون الاستنتاج صوريًا محكمًا دقيقًا، حينئذ يكون النسق صحيحًا، فإذا جاء فى النسق فجوة منطقية أو عيب استنباطى فالنسق إذن فاسد، وقد وضع الرياضيون الشروط التى يجب توفرها فى أى نسق استنباطى، نوجزها فيما يلى:

١ -أن نضع منذ البدء بطريق صريح واضح قائمة بالحدود اللامعرفة التى يمكننا بفضلها تعريف قائمة من حدود آخرى، وأن نبتعد بهذه التعريفات عن المعانى المألوفة للألفاظ فى الواقع.

٢ -أن نضع قائمة "بالقضايا الأولية" التى نبدأ بها بلا برهان، لا لأنها واضحة بذاتها، فقد لا تكون

كذلك، وإنما لأنها تنطوى على علاقات منطقية بحتة بين حدودها، ولا أثر فيها لبداهة حسية أو تطبيق واقعى، نلاحظ هنا أنه قد بطل التمييز بين المبدأ والمصادرة، وأصبح كلاهما قضية أولية نأخذها بلا برهان، ونبدأ منها البراهين كما أصبحا فى مرتبة واحدة من الوضوح أو البساطة أو التصديق.

٣ -أن نستنبط نظريات من تلك المقدمات الأولية استنباطًا صوريًا محكمًا لا أثر فيه لرسوم وأشكال أو لفكرة المكان، وكان مورتز باش أول من قاد هذه الحركة عام ١٨٨٢م[١٥]حركة الأكسيوماتيك، أو وضع أسس النسق الاستنباطى فى الهندسة، وقد تطورت الحركة على أيدى كثيرين وأضافوا إلى العناصر السابقة شروطا يجب توافرها فى قائمة القضايا الأولية، وهى الاتساق والتمام والاستقلال، لقد استطاع الرياضيون حينئذ إعادة صياغة الهندسة الإقليدية فى ضوء هذه العناصر والشروط، بحيث تتسق الصياغة الجديدة مع نسق إقليدس ونظرياته دون أخطاء أو فجوات، وبذلك تصبح نسقًا استنباطيًا صحيحًا، مثلها فى ذلك كمثل الأنساق اللاإقليدية الصحيحة[١٦].

فقد حاول جيوسيب بيانو (١٨٥٨ - ١٩٣٢) صياغة نظريات الهندسة الإقليدية فى صورة نسق استنباطى بعد أن وضع لها نسقا من اللامعرفات والتعريفات والمصادرات بحيث أصبحت نظريات إقليدس استنباطًا محكمًا لا فجوه فيه، وهى محاولة مختلفة عن محاولات كل من باش وبادوا وهلبرت لإعادة صياغة نفس الهندسة[١٧].

فقد أرادوا جميعهم أن تكون الهندسة الإقليدية نسقا استنباطيا كما أريد للحساب أن يكون كذلك كما أريد إقامة منطق أرسطو فى صورة نسق استنباطى ، والذى قدم فيه هذه المحاولة بان لوكاشيفيتش المنطقى البولندى (١٨٧٨ -١٩٥٦) فقد أدرك لوكاشيفيتش أن أرسطو لم يضع منطقه فى نسق استنباطى، لكنه أدرك أيضًا أن بذلك المنطق مقومات النسق، اعتمادًا على كتابات أرسطو نفسه، وخاصة ما يراه لوكاشيفيتش أنه إذا أردنا وضع منطق أرسطو،

وبمعنى أدق نظريتى القياس والرد فى صورة نسق استنباطى، يمكن البدء بفكرتين لا معرفتين (كل، بعض) وثلاثة تعريفات (لا ، و ، إذا) وخمسة مبادئ، يمكننا بواسطتها استنباط الضروب الأخرى من الشكل الأول وكل ضروب الشكلين الآخرين(١٨).

أ. د محمد فتحى عبد الله

الهوامش:

(١) الجرجاني: التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، ص٣٢.

(٢) المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٧٨م، ص١٨.

(٣) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، سنة ١٩٧٩م، ص٢٧.

(٤) د. مراد وهبة: الاستنباط ، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، المفاهيم والمصطلحات، رئيس التحرير، د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط ا، بيروت، سنة، ١٩٦٨ص٦٤.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية،القاهرة، سنة ١٩٤٤، ص٨٩، ٩١ وأيضاً د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٦٩م، ص٤٤-٤٨.

(٦) ARISTOTLE : Anpost, 76,b35,40,

(٧) w .D.ROSS:Aristotle,Methuen,5th Ed ,London 1949,p43,

(٨) د. محمود فهمي زيدان : المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٣، ص٣٠، ٣١

(٩) د. محمود فهمي زيدان : المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٣، ص٣٠، ٣١

(١٠) نفس المرجع، ص ٣١.

(١١) Willim Kneal and Marth Kneale : The development of logic ,Oxford at the clar endon press ,London,1964,p380.

(١٢) د. محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص ٥٤-٥٥ .

(١٣) s.F .Barker: Philosophy of mathematics,pritice-hall Inc,N.J,1968P21,22.

(١٤) R.Blanche: Axiomatics,English trans by G.B.Keene,London,1962.PPG9,1

نقلا عن د. محمد ثابت الفندي : المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص١١٠.

(١٥) د. محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ص٦٧ - ٧٠ .

(١٦) -R.Blanche : Axiomatics p33

(١٧) د. محمود فهمي زيدان المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص ١١٥ .

(18) P.F .strwoson :I ntroduction to Logical Theory .Methuen, London , 1963,pp 152,63 And see also : D- Mitchell : An Introduction ,2nd ed , London 1964,pp30,44

مراجع للاستزادة:

أ: المراجع العربية:

(١) الجرجاني : التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحنفى، دار الرشاد، القاهرة، سنة ١٩٩١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٤٤ .

(٣) د. محمد ثابت الفندى: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩ .

(٤) د. محمود فهمى زيدان: المنطق الرمزى نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣ .

(٥) د. مراد وهبة: الاستنباط ، الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول المفاهيم والمصطلحات رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربى، ط١، بيروت، ١٩٨٦ .

(٦) المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، ١٩٧٩ .

(٧) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية تصدير د.إبراهيم مدكور، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٨ .

ب -المراجع الأجنبية:

1- Barker .S.f1-Philosophy of Mathematics Printice – Hall ,INC,N.J,1968.
2-Blanche .R2- axiomatics,English trans .by G.B k EENE ,London ,1962.
3-Mitchell .D3-An INTRODUCTION TO LOGIC ,Hatchin son 2 nded ,London ,1964.
4- Ross .w.D.4-A ristotle , Methuen 9th ed , London , 1949.
5- STRAWSON .P .F5 –I ntrodocation to Logical theory Methuen ,London , 1963 .

ج -المصادر المترجمة إلى اللغة الإنجليزية:

-Aristotle : Analytica Posteriora
-The Works of Aristotle ,translated to English
-Under the editor ship of W.D Ross vol oxford university press London ,

الأسْطقس

"الأسطقس": هو الشيء البسيط الذى منه يتركب المركب، كالحجارة والقراميد والجذوع التى منها يتركب القصر، وكالحروف التى يتركب منها الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد، وقد يسمى"الأسطقس" الركن، والأسطقسات الأربعة هى: النار، والهواء، والماء، والأرض، وتسمى العناصر الكيفيات الأول و هى: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة [١].

وإنما سميت أولاً لأن عند الطبيعيين، "أن سائرالكيفيات كالألوان، والأرايبح والمذوقات، والثقل، والخفة، والصلابة ،والرخاوة، والهشاشة، متولدة عن هذه الكيفيات الأربع الأول" [٢].

ومما سبق، يتضح أن الأسطقس لفظ يستعمل ضمن ما يستعمل فى الطبيعيات، ولذلك تشير المصادر إلى أن المستعمل فى الطبيعيات خمسة وخمسون لفظا: الصورة ،والهيولى، والموضوع ،والمحمول، والمادة، والعنصر، والأسطقس، والركن، والطبيعة... إلخ" [٣] ولما كان الأسطقس يتعلق بالطبيعيات أوعناصرها "فهو عبارة عن ما يتحلل إليه المركب" [٤].

ولفظ "أسطقس": هى لفظة معربةعلى اليونانية (stoicheion) التي تعنى العنصر: (elementum).

المادى على الإطلاق، وجمعها أسطقسات Elementa وقد وردت فى استعمالات أرسطو فى حديثه عن أصول المادة فى كتابة الطبيعة ، وقد ورد عند الفلاسفة العرب كالكندى، والفارابى، وابن سينا ، والغزالى، وابن رشد... إلخ ، استعمالها منذ عصر الترجمة فى القرن الثالث الهجرى [٥].

وجدير بالذكر أن ما ورد فيما يتعلق بهذا اللفظ (الأسطقس) عند الكندى (ت:٢٥٢ هـ) فى رسائله

الفلسفية[٦] رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، "لا يخرج عن الاستعمال، حيث يحدها بالمفهوم العام لأرسطو".

وكذلك لا تخرج استعمالات الفارابى (ت٣٣٩ هـ). عن هذا المعنى، أو هذا المفهوم عن أرسطو، وكذلك سائر المفكرين الإسلاميين، كابن سينا، والغزالى، والجرجانى والخوارزمى.. إلخ[٧].

وفى تعريف آخر لهذا اللفظ "الأسطقس": أنه الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع يقال له أسطفس، ولذلك قيل:إنه آخر ما ينتهى إليه تحليل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابة[٨].

ولما كان (الركن): هو جوهر بسيط، وهو جزء ذاتى للعالم مثل الأفلاك والعناصر، فالشىء بالقياس إلى العالم ركن، وبالقياس إلى ما يتركب منه (أسطقس)، وبالقياس إلى ما تكون عنه عنصر، سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معًا، أو بالاستحالة المجردة عنه. فإن الهواء عنصر السحاب بتكاثفه. وليس أسطقسًا له، وهو أسطقس وعنصر للنبات[٩].

وتجدر الإشارة إلى أن "الألفاظ التى هى: الهيولى، والموضوع، والعنصر، والمادة، والأسطقس، والركن، قد تستعمل على سبيل الترادف، فيبدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة حيث يُعرف المراد بالقرينة"[١٠].

وإذا كان لفظ "الأسطقس" أو الأسطقسات يتعلق بالعناصر أو الأركان الأربعة المكونة للوجود، أو الموجودات، فإنها تشير فى الفلسفة الطبيعية عند اليونانين الأوائل إلى عناصر أربعة هى: النار،والهواء، والماء، والتراب. وقد أشار الفيلسوف الطبيعى اليونانى " انبادوقليس" (٤٩٠ـ٤٣٠ ق.م) إلى ذلك، وذكر أن القوى المحركة لهذه العناصر: قوة تجذب نحو المركز وهى (الحب). وقوة تدفع عنه وهى (الغلبة). وجميع الموجودات تتركب من هذه العناصر التى لا تتغير ولا تنعدم[١١].

وعلى ذلك فإن هذه العناصر الأربعة تشكل مبادئ أولية للموجودات وتراكيبها. فهى أسطقسات للموجودات الطبيعية، وكما سبقت

الإشارة إلى أن الأسطقس، أو الأسطقسات - لفظ يستعمل ضمن ما يستعمل فى الطبيعيات، ويعنى المبادئ أو المبدأ الأول للأشياء، أو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع يقال له أسطقس فإن الأسطقسات هى: الأشياء المفردات التى إذا اجتمعت صارت منها أشياء مؤلفات الطبع، وأما الأركان فأجسام بسيطة وهى أربعة: النار، والهواء، والماء، والأرض، "وأن الجسم باعتبار كونه جزءًا للمركب بالفعل يسمى ركنًا، وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرًا، وباعتبار انتهاء التحليل إليه يسمى أسطقسًا"[١٢].

ومن ناحية أخرى فقد استخدم لفظ، أسطقس أو اسطقسات فى علوم الطب، والصيدلة، إذ عُرف اللفظ بين أوساط الأطباء، فقد كانت المبادئ التى تقوم عليها نظرية ابن سينا(ت:٤٢٨هـ). فى معالجة الأمراض، وبالتالى فى تركيب الأدوية هى: النظرية القائلة بتركيب جميع الكائنات من أربعة عناصر، أو اسطقسات ومن أربعة كيفيات متضادة[١٣].

أ.د محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

الهوامش:

(١) الخوارزمى (أبى عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف) كتاب مفاتيح العلوم، ص١٣٧ـ تحقيق فان فلـوتن، ط الهيئة المصرية العامة للثقافة- القاهرة ٢٠٠٤م.

(٢) د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب(دراسة وتحقيـق) ط الهيئـة العامـة للكتـاب ١٩٨٩م، ص٢١٢.

(٣) المصدر السابق ص٢٠٩.

(٤) المصدر السابق ص٣٨٢.

(٥) المصدر السابق ص٣٨٢.

(٦) الكندى (أبو يعقوب) رسائل الكندى الفلسفية ص١٠- ١١ تحقيق دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ط ١٩٥٨م.

(٧) د. عبد الأمير الأعسم المصطلح الفلسفى عند العرب ص٣٨٢.

(٨) المصدر السابق ص٢٩٢.

(٩) المصدر السابق ص٢٩٢.

(١٠) المصدر السابق ص٢٩٣.

(١١) انظر جورج سارتون، تاريخ العلم ٤٩/٢، ط دار المعارف ١٩٧٨م.

كذلك يوسف كرم -تاريخ الفلسفة اليونانية-ص١٣٧ ط دار القلم ــ بيروت ١٩٨٤ م.

(١٢) د. جلال موسى ــ منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعيـة والكونيـة ص٢٨٢ ــ ط دار الكتب اللبنانى ١٩٧٢م .

(١٣) المصدر السابق ص٢٨٢.

مراجع للاستزادة:

١- جلال موسى (دكتور): منهـج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونيـة-ط دار الكتـاب اللبنانى ١٩٧٢م.

٢- جورج سارتون: تاريخ العلم، ط دار المعارف بمصر ١٩٧٨ م.

٣- الخوارزمى (أبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): كتاب مفاتيح العلوم تحقيق فان فلوتن، ط الهيئة المصرية العامة للثقافة القاهرة عام ٢٠٠١م

٤- عبد الأمير الأعسم (دكتور): المصطلح الفلسفى عند العرب (دراسة وتحقيق) ط: الهيئة العامة للكتـاب عـام ١٩٨٩م

٥- الكندى (أبو يعقوب): رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده- عام١٩٥٨م .

٦- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط بيروت، ١٩٨٤م.

الاقتران

الاقتران لغةً:

المصاحبة والتلازم ومنه: اقتران الحكم بالعلة[١].

وفى اصطلاح المناطقة:

هو ما لا يكون عين النتيجة، ولا نقيضها مذكورًا فيه بالفعل، ويدخل فيه الحملى والشرطى، وهو عكس الاستثنائى[٢].

تعريف القياس:

هو نوع من الاستدلال غير المباشر ننتقل فيه من المعلوم إلى المجهول بواسطة معينة، إذ لابد من حدٍ ثالثٍ يربط بين حدين حتى يمكن الوصول إلى نتيجة، وهذا على عكس ما رأيناه فى أنواع الاستدلال المباشر.

وقد عرَّف أرسطو القياس بأنه: "قول قدم فيه بأشياء معينة، فلزم عنها بالضرورة شىء آخر غير تلك الأشياء".

وقد عرفه الساوى صاحب (البصائر النصرية) بأنه: "قول مؤلف من قضايا، إذا سلمت لزم عنها !ذاتها قول آخر"[٣].

طبيعة القياس:

القياس هنا قول مركب من جزئين، جزء يشكل لنا ما نقدم به من أشياء وهو ما يسمى بمقدمات القياس، وجزء آخر يلزم عن هذه المقدمات، وهو ما يسمى بنتيجة القياس، وهذه النتيجة تلزم بالضرورة عن تلك المقدمات، بمعنى أن مجرد التسليم بهذه المقدمات سواء كانت صادقة بالفعل، أو كاذبة لا بد أن يستلزم ذلك التسليم بالنتيجة.

أقسام القياس:

ينقسم القياس إلى قسمين متمايزين: اقترانى، واستثنائى.

أما الاقترانى: فهو ما لا تكون نتيجتة أو نقيضها متضمنة فى المقدمات، يقول الساوى: لازم النتيجة إذا لم يكن مذكورًا هو ولا نقيضه فى القياس لا بالفعل بل بالقوة يسمى اقترانيًا[٤].

ومن الأمثلة على هذا قولنا:

كل مؤلف محدث

كل جسم مؤلف

كل جسم محدث

ينبغى أن نلاحظ أن النتيجة فى صورتها غير مذكورة فى المقدمات، ولكن متضمنة فيها أى فى مادتها، وهذا القياس يتكون إما من جملتين ساذجتين بسيطتين، وإما من شرطيتين بحتتين، وتكون إما متصلة وإما منفصلة، وإما أن تكون من كبرى شرطية منفصلة، وصغرى حملية.

أما القياس الاستثنائى:

فهو كما ورد فى البصائر: "هو ما تذكر فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل[٥] ويكون حرف الاستثناء (لكن) ولا يكون هذا القياس إلا شرطيًا مثل:

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

لكن الشمس طالعة

.. النهار موجود

فالنتيجة هنا مذكورة فى القياس كجزء من المقدمة الشرطية، فالنتيجة مذكورة فى المقدمات بالفعل لا بالقوة.

وعلى الجملة، فقد سمى القياس الاقترانى كذلك لاقتران الحدود الثلاثة فيه: (الأصغر، والأوسط، والأكبر).

أما الاستثنائى: فقد سمى كذلك لاشتماله على أداة الاستثناء وهى (لكن).

الاقتران بين الحكم والعلة فى المنطق الأصولى:

لم يقف المسلمون موقفًا سلبيًا من الفكر اليونانى والمنطق الأرسطى - كما رأينا -فبعد أن اطلعوا عليه ودرسوه، نقدوه نقدًا علميًا صريحًا.

وكان من الطبيعى أن يقابل هذا الفكر اليونانى بالرفض من المفكرين المسلمين الأوائل أيضًا، فلقد كان للإسلام الدور الكبير فى صياغة وتعميق القيادة الإسلامية فى نفوسهم، ولقد نشأوا على تصور معين من الكون والحياة والإنسان، ينطلق من قاعدة إسلامية خالصة، وكان هذا التصور المعمق فى نفوسهم قد ملأ عليهم جميع جوانب حياتهم، وتلك ظاهرة امتاز بها الجيل الأول من المسلمين[٦] وهذا ما يفسر لنا تحمس هذه المجموعة وانطلاقها الخلاق فى

جميع مجالات الحياة، وما دامت العقيدة قد احتلت من نفوسهم هذه المنزلة، فمن الطبيعى إذن أن تلفظ هذه النفوس كل ما يتعارض ومفهوم تلك العقيدة.

ولذلك فإن الإسلاميين الذين خاضوا فى العلوم الإسلامية من الرعيل الأول، والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى لم يخضعوا لوصاية الفكر اليونانى عامة، والمنطق الأرسطى خاصة، ولم يكن انطلاقهم العلمى إلا تجسيدًا لتلك الروح الإسلامية التى حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة، فكل ما نتج عن هؤلاء ما هو إلا خلق وإبداع لعقلية هذه الأمة وأصالتها.

منهج الشافعى فى أصول الفقه:

فالشافعى (١٥٠ -٢٠٤هـ) مثلاً هو أول من وضع منهجًا لعلم أصول الفقه، انطلق فى منهجه هذا مستوحيًا الفكر الإسلامى دليلاً فى الصياغة والتصنيف، رغم معرفته بالمنطق الأرسطى، والمتكلمون من الأصوليين كانوا على مساس بذلك العلم لكنهم لم يلتفتوا إليه[٧].

وقد صنف فى الإسلام علوم النحو، واللغة ،والعروض، والفقه وأصوله ،والكلام ، وغير ذلك، وليس فى أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق[٨].

وعلى ذلك فقد ابتعد الأصوليون عن الأخذ بمنطق أرسطو، ومارسوا منهجًا آخر انتهوا من خلاله إلى استدلالاتهم العلمية، والعلم الذى فصلت له الأدلة والمقاييس العلمية لديهم هو"القياس الأصولى"، الذى وضعت أولياته فى العصر الإسلامى المتقدم، لدى فقهاء الصحابة، فعن هؤلاء أخذت القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام: فابن عباس مثلاً، وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم، بل إن فكرة القياس -وهى غاية الأصولى -لم توضع فى عصر النبى ﷺ وفى عصر صحابته كقياس للأشباه والنظائر وللأمثال بالأمثال فحسب، بل وضع فى العصر الأول والعصر الثانى.

فواعد القياس وشرائط العلة[٩]:

يقول صاحب البحر المحيط: "إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى ﷺ فى العلل"[١٠].

ويؤكد ابن خلدون ممارسة الصحابة للاستدلال بالكتاب والسنة وفق منهج محدد، فكانوا يقسمون الأشباه بالأشباه منها ويناظرون الأمثال بالأمثال، بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك، فإن كثيرًا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه، لم تندرج فى النصوص الثابتة، فقاسوها بما يثبت وألحقوها بما نص عليه، بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه وهو القياس"[11].

وعلى ذلك فمجمل هذه العمليات الفكرية فى استنباط الحكم الشرعى، تشكل فى مجموعها أصل منهج القياس الأصولى وهو منهج يتخذ من الدليل الاستقرائى أساسا لتعليل الحكم الشرعى.

ومن ثم فقد لعب القياس الأصولى دورًا كبيرًا فى بلورة الاتجاه العلمى فى حقل التشريع ،والإمام الشافعى هو واضع أصول وأركان هذا المنهج الذى يحقق ثمرة القياس فى الأحكام الشرعية، وينطوى القياس على عدة عمليات فكرية يمارسها المجتهد للاستدلال على الحكم فإن "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة، عليه إذا كان فيه بعينه حكم إتبعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياسى"[12].

ولقد رسم الشافعى للمجتهد المنهج فى تحقيق القياس الأصولى من خلال الأركان التى يتحقق فيها، فإن "كل حكم لله ولرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به بمعنى من المعانى، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت فى معناها"[13].

وبتحليل فقرات النص يتبين أن القياس الأصولى يسير وفق المراحل التالية:

١ -بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تشبه الواقعة التى لا نص فيها لحكم.

٢ -بحثه بعد ذلك عن علة الحكم فى الواقعة المنصوص عليه.

٣ -الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها.

٤ -الحكم بتساويهما فى الحكم لمساواتهما فى العلة.

ولهذا فسر القياس "بأنه مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه، فأركانه أربعة: الأصل، والفرع ،وحكم الأصل، والوصف الجامع أى العلة"[١٤].

ومن هنا كانت العلة من أهم أركان القياس فعليها مدار تعدية حكم الأصل إلى الفرع، ولهذا أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثًا وتحقيقًا وفصلوا لأحكامها وشروطها، وكيفية التعرف على طرقها. ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث: لأنها مناط الحكم فى القياس.

ولقد تنبه الأصوليون إلى أن الاستدلال على الحكم فى الواقعة الجديدة ينبع من طبيعة التعرف على العلة الحقيقية التى تجمع بين الأصل والفرع، ولهذا مهدوا كثيرًا لالتماس الوصف الجامع بين الموضوعين.

والحقيقة أن منهج البحث العلمى بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها لدى الأصوليين وما وضعوا لهذا الموضوع من أسس وقواعد كان لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عمومًا والمنهج التجريبى خصوصًا.

أ.د محمد على الجندى

الهوامش:

(١) محمد قلعجى: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس بيروت- ط ٢، ١٤٠٨هـ، ص٨٢.

(٢) مراد وهبه: المعجم الفلسفى، ط القاهرة ١٩٧٩ ص٣٧.

(٣) الساوى: البصائر النصيرية، تحقيق الشيخ محمد عبده طبع القاهرة (د. ت) ص٨٠.

(٤) المصدر السابق ص٨٢.

(٥) راجع موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسى، كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص١٨٠ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق ص: ٧١.

(٧) ابن تيمية: تقضى المنطق: طبع القاهرة سنة ١٩٥١م، ص١٨٦.

(٨) النشار: المصدر السابق ص٣٥٦.

(٩) د. النشار: المصدر السابق ص٦٨.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) مقدمة ابن خلدون: تحقيق د. على عبد الواحد وافى، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠م، ٣-٢٠٨.

(١٢) الرسالة للإمام الشافعى، شرح وتحقيق أحمد محمود شاكر، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠م، ص٢٥٦.

(١٣) المصدر السابق: ص٢٢٣.

(١٤) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبع بيروت (بدون تاريخ) ص ١١٩٥/٥ .

مراجع للاستزادة:

١- د. جلال موسى: منهج البحث العلمى عند العرب، طبع بيروت سنة ١٩٧٢م.

٢- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، طبع القاهرة سنة ١٩٦١م.

٣- د. عبد الرحمن بدوى: المنطق الصورى، طبع القاهرة سنة١٩٦٢م.

٤- على سامى النشار: المنطق الصورى، طبع القاهرة سنة ١٩٦٥م ": مناهج البحث عن مفكرى الإسلام، طبع دار المعارف سنة ١٩٦٧م.

٥- الشيخ محمد الخضرى: أصول الفقه، طبع مصر سنة ١٩٦٢م.

٦- د. محمد مهران: مدخل المنطق الصورى، طبع القاهرة سنة ١٩٧٥م.

٧- د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، طبع القاهرة سنة ١٩٦٦م.

الألوهية

تعد الألوهية فكرة شملت الشعوب على مدى التاريخ، فنجد الفكر والفلسفة فى الشرق الأدنى القديم قد اقترن بالنظرة الدينية، فلا يمكن الفصل بين الدين والفلسفة فى حضارات الشرق القديم. وكذلك عند اليونان، فإن كان الغالب على فلسفتهم الأولى التصور المادى، إلا أن التصور المثالى ظهر على يد أفلاطون وأرسطو.

وليس تصور الألوهية تصورًا حديثًا ظهر مع ظهور الديانات السماوية، وإنما هو تصور قديم، يمكن ملاحظته مع ظهور الحضارات القديمة، بل يمكن رصده مع وجود الإنسان منذ أقدم العصور، عندما كان يشعر بوجود قوة عليا خفية، ودائمًا يلجأ إليها إما خوفًا، أو طلبًا للمعونة.

لقد كان الفكر الشرقى القديم أسبق من مفكرى اليونان فى تصور الألوهية، بل فى الوصول إلى التوحيد، وهذا يدل على أن النظرة العقلية لديهم لا تقل عن مثيلها عند اليونان، وهذا نجده واضحًا من خلال عقيدة التوحيد التى تتجلى أروع صورها عند إخناتون فى الحضارة المصرية القديمة.

كما اهتمت الحضارة الفارسية بالألوهية، وكانت مظاهر تصورهم للألوهية لا تختلف عن بقية الحضارات الأخرى، ويظهر ذلك فى تصور زرادشت للألوهية، الذى أخذ بوجود مبدأين أو إلهين: إله النور، وإله الظلمة.

أما إذا انتقلنا إلى الحضارة اليونانية فإننا نجد أول تصور للألوهية لدى النحلة الأورفية، حيث جعلوا الغاية المنشودة من التطهير هى الوصول إلى العالم الروحانى، ثم ظهرت الألوهية عند أفلاطون من خلال نظرية المثل، وعند أرسطو من خلال فكرته عن المحرك الأول الذى هو الغاية التى تنشدها كل الموجودات.

وبظهور الدين الإسلامى، ونشأة الفكر الفلسفى الإسلامى، حاول الفلاسفة تقديم تصور للألوهية يجمع بين المفهوم الدينى والمفهوم الفلسفى، وقدموا عدة تصورات للألوهية، تمثلت فى أدلة وجود الله، ومعرفة ذاته تعالى، والصفات التى ينبغى أن يتصف بها والصفات الواجب تنزيهه تعالى عنها.

تعريف الله تعالى:

من الصعب، بل من العسير للغاية إعطاء تعريف محدد يمكن أن يغطى كل استخدامات لفظ الجلالة فى اللغة العربية، وإن كان هناك تعريف عام على أنه "الكائن المجاوز للطبيعة، أو الذى يتحكم فى العالم"، إلا أن هذا التعريف غير كاف، ولا يكفى لتغطية كل معانى هذا المصطلح.

وقد اختلف العلماء فى لفظ (الله) فى اللغة العربية، فى أنه مشتق أم لا؟ والمؤكد أنه ليس بمشتق، بل هو اسم يوصف به، وقيل إنه مشتق من (إله).

ومما لا شك فيه أن العرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما، سموه (الله) أو(الإله)، وعبدوه نوعًا من العبادة، وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربى صحيح، وإما أن تكون آرامية الأصل مشتقة من كلمة "ألاها" ومعناها الله[1].

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية سنجد أن كلمة (إله) تعنى الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبودًا، والجمع آلهة، والآلهة: الأصنام، سموا بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها. والإلاهة والألوهة والألوهية: العبادة، والتأله: التنسك والتعبد، والتعبيد: التأليه[2]، ويذهب آخر إلى أن كلمة (أ ل هـ) (أَلَه) إلهةً وألوهةً وألوهيةً: عبد عبادة، ومنه لفظ الجلالة، واختلف فيه على عشرين قولا، وأصحها أنه علم غير مشتق، وأصله إله ـ كفعال ـ وكل ما اتُّخِذ معبودًا إله عند متخذه بَيِّن الإِلَهَة[3].

أما فى الاصطلاح: فإن الله "علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعانى الأسماء الحسنى كلها"[4]، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو يكون وجوده لسواه إلا فائضًا عن وجوده[5]، فعند الفلاسفة اسم للذات واجبة الوجود، وعند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب

الأسماء والصفات كلها.

أما مصطلح (إلهية) فيعرفه الجرجانى بأنه "أحدية جمع جميع الحقائق الوجودية، كما أن آدم عليه السلام أحدية لجمع جميع الصور البشرية"[٦].

أما ابن سينا فيعرف الإلهية قائلاً: هو "الواجب الوجود، وبواسطة وجوب وجوده يلزم أنه مبدأ لكل ما عداه، ومجموع هذين الأمرين هو الإلهية"[٧].

ويعد لفظ الجلالة أكثر ألفاظ القرآن الكريم ورودًا به، فقد ذكر (٢٦٩٧) ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة، هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ، مثل (إله) و(إلهة) و (إلها) و (اللهم) وغيرها، مما يؤكد مكانة لفظ الجلالة بين ألفاظ القرآن حيث يحتل المكانة الأولى.

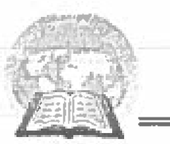
فكان من الطبيعى أن يهتم فلاسفة الإسلام ببحث الإلهيات، حيث قدموا أدلة لإثبات وجود الله، وطرق معرفته، والقضايا المترتبة على ذلك كمسألة الذات والصفات.

أدلة وجود الله:

حرص فلاسفة الإسلام جميعهم على تقديم أدلة لإثبات وجود الله تعالى، لأنه بإثبات وجوده تثبت كل الحقائق التى أتى الرسل بها. كما كان حرصهم على التدليل على وجوده تعالى للرد على أصحاب الطبائع، وأصحاب المذاهب المادية الذين رأوا أن الطبيعة خالقة لنفسها، ومن ثم ليس هناك إله أوجد العالم، ونظمه ورتبه واعتنى به، بل كل شىء نتج عن اتفاق ومصادفة، وهذا ما رفضه فلاسفة الإسلام، فكان حرصهم على إيراد أدلة وجوده تعالى.

وقد سلك الفلاسفة طريقين لإثبات وجود الله، الطريق الأول، ويسمى الطريق الوجودى أو الأنطولوجى، وهو الذى ينظر فى الوجود ذاته، عن طريق التفرقة فى الموجودات بين مرتبة واجب الوجود (الله) ومرتبة ممكن الوجود بذاته (المخلوقات). والطريق الثانى، هو الطريق الكونى أو الكوزمولوجى، وهو الذى ينظر إلى العالم وما فيه، واتخاذه دليلاً على وجود الله.

وأبرز الفلاسفة الذين أخذوا بالطريق الأول كان الفارابى وابن سينا، وأبرز الفلاسفة الذين أخذوا بالطريق الثانى كان الكندى وابن



رشد، أما الفيلسوف أبو الحسن العامرى فقد جمع بين الاتجاهين، وأخذ بالطريقين فى التدليل على وجود الله، وسنعرض ملخصًا لأهم الأدلة التى قدمها الفلاسفة.

١ـ الكندى (ت:٢٥٣هـ)

بدأ الاهتمام بالتدليل على وجود الله منذ فيلسوف الإسلام الأول الكندى الذى قدم عدة أدلة لإثبات وجوده تعالى بالنظر إلى العالم، من خلال إثبات التناهى[٨] على الجسم والزمان والمكان، وأن هذا العالم مخلوق وله خالق، ويسمى هذا الدليل باسم دليل الحدوث، وإن اختلف عن دليل الحدوث كما ورد عند المتكلمين، وبالإضافة إلى دليل الحدوث، يقدم الكندى أدلة أخرى، مثل دليل الوحدة والكثرة؛ إذ يفترض أن الأشياء التى نراها إما أن تكون وحدة بلا كثرة، أو كثرة بلا وحدة، أو هى وحدة وكثرة معا، ثم يبطل الفرضين الأولين ليبقى أن الأشياء وحدة وكثرة معًا.

وهذه الكثرة تكون معلولة بعضها لبعض، ولا يمكن أن تكون بلا نهاية، بل لابد أن تنتهى إلى علة أولى ليست واقعة فى جنس الأشياء، ولكنها غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة للأشياء، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها، وهى سبب كونها، هذه العلة هى (الله) تعالى.

هذه هى صورة الدليل كما قدمه الكندى فى أكثر رسائله، إلا أن هناك صورة أخرى لهذا الدليل ذكرها فى كتابه إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، فهو يبين أن الأشياء ليس فيها وحدة ذاتية، بل هى عرضية: ولذا لابد من الوصول فى تسلسل العلل إلى علة أولى أعطت الوحدة للأشياء، وهذه العلة هى الواحد الحق، فكل واحد غير الله هو واحد بالمجاز[٩].

كما يوجد لدى الكندى دليل آخر، يسمى دليل النظام أو دليل التدبير والعناية، ويذكر هذا الدليل فى مواقع متفرقة من رسائله، هذا الدليل الذى قال عنه " كانط" إنه جدير بأن يذكر بكل احترام، فهو الأقوم والأوضح والأكثر ملاءمة للعقل البشرى العام. لذا نجد أن هذا الدليل يستخدمه غالبية الفلاسفة للتدليل على وجود الله تعالى.

يعترف الكندى أن معرفتنا لله، أو على حد تعبيره "العالم الذى لا يرى" لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه، ويرى أن الله فى العالم هو كالنفس فى البدن، تدبر البدن، ولكن لا يمكن معرفة النفس إلا بالبدن، بما يرى من آثار تدبيرها فيه[١٠].

أما فى رسالته فى "الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، فيذكر هذا النظام ويدلل عليه بمجموعة من الظواهر الطبيعية التى تدل على التدبير، مثل حركة الفلك من المشرق إلى المغرب فى كل يوم وليلة، وعنها يحدث الليل والنهار، وكذلك تغذى الشجر، فإن بعضه يذبل نهارًا ويقوى ويتغذى ليلاً، وبعضه على العكس من ذلك. وحركة الشمس بطريقة معينة أدّت إلى نشأة الفصول الأربعة[١١]. وفى هذا الاختلاف فائدة وعناية كبيرة بالكائنات.

٢ـ الفارابى وابن سينا:

على الرغم من أن الفارابى وابن سينا لم يكونا متعاصرين، إلا أننا ضممناهما معًا لأن طريقتهم فى إثبات وجود الله واحدة.

فيذهب الفارابى ومن بعده ابن سينا إلى أن أشرف الطرق لمعرفة الله هو معرفته من ذاته، وكان نقدهم لمن لجأ إلى معرفته تعالى عن طريق الاستدلال بالعالم.

ويحدد الفارابى الطريقين اللذين يستخدمان لإثبات وجود الله فى قوله: "لك أن تلحظ عالم الخلق، فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وأن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل"[١٢].

فالطريق الأول يبدأ من المعلول -أى العالم- ويصعد إلى العلة -أى الله- والطريق الثانى يبدأ من العلة وصولاً إلى المعلول. فالطريق الأول صاعد والطريق الثانى هابط، ويفضل الفارابى وابن سينا الطريق الثانى القائم على تأمل عالم الوجود المحض، على أساس فكرة الوجود والوجوب، وهى معان موجودة فى العقل البشرى، ولا يحتاج إلى شىء من الحواس ليعرفها، وإنما

"يدركها العقل من غير توسط معان أخرى، وهى معان ظاهرة صحيحة"[١٣].

ويؤكد ابن سينا فضيلة هذا الطريق فى الاستدلال، قائلاً تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف[١٤].

ويعتمد الفارابى وابن سينا على سند شرعى يوضحان به وجود هذين الطريقين لمعرفة الله، وهو قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣).

فالشطر الأول من الآية: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ هو طريق الاستدلال على الله باستخدام الطبيعة، أما الشطر الثانى من الآية: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ يمثل الطريق الثانى، الذى يعده ابن سينا أوثق الطرق لأنه "حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه، فمعرفته تعالى هى معرفة أولية من غير اكتساب[١٥].

فالطريق المسلوك لمعرفة البارى عندهما أننا جئنا فقسمنا الوجود إلى واجب وغير واجب، ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته، وإلى ما ليس بذاته، وقسمنا الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته وهو الممتنع، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته، وهو الممكن[١٦]، فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضة، ليس لها صلة بالموجودات الطبيعية.

فهناك ثلاثة أنواع للموجودات:

النوع الأول: هو الممكن بذاته، ويشتمل على جميع الأشياء التى تحتمل الوجود ولم توجد بعد.

النوع الثانى: هو الممكن بذاته، الواجب بغيره، ويشتمل على كل الموجودات الطبيعية التى لها علة أوجدتها.

النوع الثالث: هو واجب الوجود بذاته، وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى، وهو الموجود بذاته، أو علة ذاته، وعلة جميع ما فى العالم، وهو الذى يكون

موجودًا دائمًا.

٣ -العامرى (ت:٣٨١هـ)

يلجأ العامرى إلى طريقتين لإثبات وجود الله، الطريق الأنطولوجى، والطريق الكوزمولوجى، أما الطريق الأول، الذى يتم بالنظر إلى الوجود فى ذاته، فهو يقوم على تفرقته فى الموجودات بين مرتبة واجب الوجود بذاته، ومرتبة ممكن الوجود بذاته، فيعرف واجب الوجود بأنه هو "الذى يكون ضرورى الوجود، ومتى فرض فى شىء من الحالات لا وجوده لزم منه المحال.. وهذه المرتبة للوجود يختص بها الله"[١٧] وحده.

أما الطريق الثانى الذى اعتمده العامرى لإثبات وجود الله، فهو الطريق الكونى، الذى ينظر إلى موجودات العالم، وملاحظة ما فيها من عناية ونظام، واتخاذ هذا وسيلة لإثباته تعالى، وظهر هذا من خلال قوله: "إن الخالق جل جلاله بسعة جوده وتمام حكمته، أبدع الأشياء الموجودة فى عالمى السفل والعلو... كلها مشاكلة من جهة، مباينة من جهة، فدل تشاكلها على أن مبدعها فرد محض وواحد حق، ودل تباينها على أن مبدعها قادر محض وجواد حق"[١٨].

ويذكرنا هذا الدليل بدليل الكندى فى الوحدة والكثرة، وهذا طبيعى حيث يعتبر العامرى تلميذًا غير مباشر للكندى، فإن أبا زيد البلخى تلميذ الكندى، هو أستاذ العامرى، فكان طبيعيًا أن ينتقل هذا التأثير إلى العامرى.

٤ -ابن رشد:

يذهب ابن رشد إلى استخدام طريق التدليل على وجود الله تعالى بالنظر إلى العالم، ويستخدم نوعين من الأدلة، النوع الأول أدلة شرعية، والنوع الثانى أدلة فلسفية.

أما الأدلة الشرعية التى نبه الشرع الجمهور إلى استخدامها فترجع عنده إلى دليلين هما: دليل العناية، ودليل الاختراع، وهذان الدليلان تدل عليهما الآيات القرآنية.

فيشير ابن رشد إلى أننا إذا تصفحنا الآيات القرآنية، سنجد ثلاثة أنواع من الآيات تتعرض لأدلة وجود الله.

- إما آيات تدل على العناية
- أو آيات تدل على الاختراع.
- أو آيات تجمع بين الأمرين معًا، العناية والاختراع.

ويحدد ابن رشد دليل العناية فى قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ (النبأ:٦،٧). وهذا دليل قطعى وبسيط مبنى على أصلين.

-أن العالم بجميع أجزائه موجود وفقا لوجود الإنسان.

-أن كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدد نحو غاية واحدة: فهو مصنوع.

فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع، وأن له صانعًا، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معًا؛ "لذلك كانت هذه هى أشرف الدلائل على وجود الصانع"[١٩].

أما دليل الاختراع فيوجد فى قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٥،٦) وهذا الدليل يمتاز أيضًا بالبداهة والوضوح، وظاهرة الاختراع موجودة فى الحيوان والنبات، بل فى جميع أجزاء العالم، وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة، وما كان مسخرًا فلابد أن يكون مخلوقًا.

أما النوع الثالث من الآيات، فهى الآيات التى تجمع بين دليلى العناية والاختراع معًا، مثل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢١ -٢٢) فإن قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ دليل على دليل الاختراع، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا ﴾ دليل على العناية.

وهذان الدليلان فى نظر ابن رشد يصلحان للعامة والخاصة معًا، إلا أن هناك فرقًا فى معرفة كل منهما، إذ إن سبيل العامة لمعرفة هذه الأدلة يكون مقتصرًا على ما هو مدرك بالمعرفة المبنية على الحس، أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، ولذا يقول ابن رشد إن "العلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشىء الواحد"[٢٠]. فالجمهور

يقتصرون على المعرفة الحسية، أما العلماء فكلما زادوا فى البحث والدراسة كشفوا عن حقائق وقوانين جديدة زادتهم إيمانا بوجود حكمة وعناية إلهية، فالعلم يكشف لهم عن كثير من أسرار صنعته تعالى وحكمته. يضاف إلى هذين الدليلين الشرعيين دليل ثالث خاص بالعلماء وحدهم، وهو دليل الحركة[21]، وقد أخذه ابن رشد من أرسطو، ولا يخص العامة لأنهم قاصرون عن فهم قوانين الحركة فى الطبيعة.

الذات الإلهية والصفات:

تبدو المؤثرات الاعتزالية على الكندى فى تصوره للذات الإلهية، فيذهب إلى أن طبيعة الله طبيعة فريدة لا يتميز بها سواه، فهو "الأنية الحق التى لم تكن (ليس)، ولا تكون (ليسا) أبدًا[22]، أى أنها الذات التى لم تكن عدمًا، ولن تكون عدمًا أبدًا، فالله طبيعته أنه موجود منذ القدم حتى الأبد، ودائم الوجود، فهو لم يزل ولا يزال وجودًا أبدًا، فالله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود، ولا ينتهى له وجود، ولا يكون الوجود إلا له.

وأول صفة نجدها عند الكندى لله أنه أزلى، وتعريفه للأزلى يؤكد على صفتين له: أن يكون ضرورى الوجود، أو موجودًا دائمًا. ثم إنه موجود بذاته ولم يأخذ وجوده أو يعطه الوجود، وهناك صفة أخرى ملازمة للأزلى، وهى أنه لا يستحيل ولا يتغير، بل هو فى حالة التمام، وأنه ليس بجرم، أى ليس بجسم؛ ذلك أن "الجرم ذو جنس وأنواع، والأزلى لا جنس له، فالأزلى ليس بجرم. وكل جرم ليس بأزلى"[23].

كما يعرض الكندى صفة الوحدانية، باعتبار أنها أهم الصفات التى يوصف بها الله عند المسلمين، فالله هو الواحد بالحقيقة، وما سواه فوحدته عرضية، أما الله فهو الواحد الحق الذى يعطى الوحدة.

والواحد بالحقيقة لا جنس له، لأنه لا يقبل الإضافة إلى مجانسه، ولو كان له جنس قبله، كان ليس بأزلى، فالأزلى لا جنس واحد، فإذن الواحد أزلى لا يتكثر بأى نوع من الأنواع. والواحد الحق ليس حركة ولا يقع تحت أى حد من المقولات، أو كما قال: " فقد تبين أن الواحد الحق ليس

هو شىء من المقولات"[٢٤]، وإلى جانب هاتين الصفتين -الأزلية والوحدة- يصف الكندى البارى بصفات أخرى، منها أنه مدبر العالم، وأنه الفاعل على الحقيقة وما عداه من الفاعلين فعلى المجاز، لأن فعله هو إيجاد الشىء من العدم، وأنه ليس كمثله شىء، وتركيزه على الاهتمام بالتوحيد والتنزيه يذكرنا باتجاه المعتزلة فى التوحيد والتنزيه، ويدلل على الأثر الاعتزالى على الكندى، وخاصة فى مجال الإلهيات.

كما تناول الفارابى موضوع الصفات، وأكد على أن الله واجب الوجود، فهو قديم، فربط بين صفة القدم وصفة الوجوب، فإثبات كونه قديمًا قائم على كونه واجبًا، و"وجوده أفضل الوجود وأقدم الموجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده"[٢٥] ولا يمكن لواجب الوجود أن يستفيد وجوده عما هو أقدم منه وأكمل منه، ولو كان استفاد وجوده عما هو أقدم منه لما كان واجبًا، ولكان ذلك الأقدم هو الواجب.

والصفة الثانية التى يصف بها الفارابى الله تعالى هى صفة العلم، إذ إنه "ليس يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى، يستفيد بعلمها الفضيلة، خارجة عن ذاته. بل هو مكتف بجوهره فى أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره"[٢٦]، فعلمه بذاته أزلى ودائم وغير قابل للزوال، وصفة العلم هى عين ذاته.

كما يتصف واجب الوجود بذاته عند الفارابى بأنه أول وأنه كامل، فهو "تام القدرة والحكمة والعلم، كامل فى جميع أفعاله"[٢٧]، فوجوده أكمل وأقدم وأفضل أشكال الوجود، ولا يمكن أن يكون هناك وجود أفضل أو أكمل من وجوده.

ومن صفات واجب الوجود أيضًا -عند الفارابى- أنه واحد غير منقسم، ولا متكثر بأى جهة من الجهات. ويستدل على وحدته من خلال كماله ومن خلال أوليته فهو مختلف فى جوهره عما سواه كل الاختلاف، والوجود الذى له لا يمكن أن يكون لغيره، فهو واحد لأنه كامل تام ولأنه أول. فالكمال دليل على الوحدة، ومهما تعددت صفات واجب الوجود

وأفعاله، فإنه يبقى واحدا بجوهره وذاته، من كل نواحى الوحدة. واحد فى وجوده لا يشاركه آخر فى هذا النوع من الوجود، وواحد فى رتبته ومن جميع الجهات.

وعندما أراد العامرى أن يتحدث عن الذات الإلهية، أورد مجموعة من التصورات البشرية لطبيعة الذات، فرأى أن بعض الناس قد ذهبوا إلى أن لله وجودًا دهريًّا، وتصوره آخرون أن له وجودًا زمانيًّا، وبعضهم تصور له وجودًا روحانيًّا، على حين تصوره البعض أن له وجودًا جسمانيًّا، تصوره البعض واحدًا، وذهب آخرون إلى أنه متكثر.

ولا يرجع العامرى أسباب هذه الاختلافات البشرية إلى الذات الإلهية، وإنما يرجعها إلى تفاوت العقليات البشرية، وقصور بعضهم عن الإدراك. فيقول العامرى: "وإنما عرض لهم.. التفاوت فى الاعتقاد لا من جهة المعتَقد، أى ذات الأحد الحق، ولكن من جهة المعتقِد، أى عقول البشر"[٢٨].

ويمتدح العامرى التصور الإسلامى للذات الإلهية الذى اعتمد على التنزيه والبعد عن التشبيه، الذى وقع فيه آخرون من أصحاب الديانات الوضعية أو السماوية، قائلاً: إنا لم نجد أهل دين من الأديان عنوا بتقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية فى استخلاص توحيد الله[٢٩]، كما عنى به الإسلام.

أما عن الصفات الإلهية، فقد عرضها العامرى بطريقتين: الأولى طريقة السلب، والأخرى طريقة الإضافة. وطريقة السلب تقوم على تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته، بنفى الصفات التى قد توحى بالتشبيه أو التجسيم، وطريق الإضافة يقوم على إضافة الصفات الملائمة، والتى يستحق أن يوصف الله بها.

وطريقة السلب تظهر عنده فى قوله: إن الله هو الواحد البسيط الذى لا علة لوجوده، القائم بذاته، الذى لا بداية له، وهو الوحدة على الحقيقة، وهو الأول والآخر، لأن الأشياء كلها منه بدأت، وإليه انتهت. وهو عقل وصورة محضة مفارقة لكل عنصر ومادة، وهو أعلى بالشرف وبالقوة من الجوهر، وهو الذى يعطى الأشياء كلها الوجود[٣٠].

وبعد أن ينفى العامرى كل الصفات التى تقارب بين الله وبين موجوداته، يأخذ فى إضافة الصفات المستحقة له، وهو هنا يعبر عن الطريق الثانى فى تناول الصفات وهو طريق الإضافة، فالله - عنده - أعلى وأجل من أن يوجد له نظير أو شبيه أو شكل أو مثل، فهو خير محض وتمام محض، وهو الكمال المطلق الذى يتعالى عن النقص أساسًا، وهو مبدع العقل، خالق النفس، مسخر الطبيعة، مولد الأكوان، ليس هو كالعقل، ولا كالنفس، ولا كالطبيعة، ولا كالجسم، ولا كالعرض، ولا كالمدركات الوهمية. إن الله "ليس بجسم، ولا طبيعة، ولا نفس، ولا عقل[٣١]. بل هو حق وخير وتمام"[٣٢].

وقد أخذ العامرى بالاتجاه الذى ينزه الذات الإلهية عن التشبيه والتجسيم، وهو الاتجاه القائل بالتنزيه الإلهى مع عدم التعطيل أو التشبيه، وهو اتجاه المدرسة الحنفية التى انتمى إليها عقائديا، وظهر هذا من خلال قوله " من عرف أنيته سلم من التعطيل، ومن عرف وحدانيته سلم من الشرك، ومن عرف نعوته سلم من التشبيه[٣٣]، ويفرق العامرى بين وجود صفات متكثرة لله ووجود صفات متكثرة للإنسان، فالصفات المتكثرة لله لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته، على حين أن تكثرها فى الانسان يؤدى إلى كثرة، أما "الحكمة والقدرة والإرادة فى الأول (الله) شىء واحد هو ذاته الحق. أما فيمن دونه فمختلفة فى حدودها، وإن اتحدت فى وجودها"[٣٤].

كما تناول ابن سينا الحديث عن الذات الإلهية، وأنها لا تشبه شيئا من الموجودات ،بنفس الطريقة التى قدمها الفارابى من قبل، عندما أثبت أن واجب الوجود واحد لا يشبهه شىء من مخلوقاته.

أما الصفات الإلهية، فتحدث ابن سينا عن أنه واحد، وأنه كامل، وأنه عاقل لذاته وعاشق لذاته، وأن وجوده وجود تام، وأنه خير.

فالله واحد، لأن الله واجب الوجود، ولا يمكن أن يكون هناك اثنان واجبا الوجود. فالأول هو واجب من حيث إنه هو المبدأ الأول، وذاته واحدة مجردة وبسيطة لا تكثر فيها، فالبارى أحدى الذات.

أما صفة الكمال فقد اعتنى بها ابن سينا عناية خاصة، فالله له الكمال

الحقيقى الذى يليق به، ولا يمكن أن نتوهم كمالا فوق كماله، ذلك أن الأول غاية فى الكمال، ولا يوجد فى الوجود كمال أكمل منه يقاس به، وليس وراءه كمال يقاس به كماله[٣٥].

وواجب الوجود عند ابن سينا عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، فهو خال عن كل ما هو بالقوة والنقص، وذاته لها أنية مجردة، أى خالية عن المادة، فهو عقل وعاقل ومعقول.

كما أنه عاشق لذاته، لأن ذاته مبدأ كل نظام وخير، فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض. ولما كان عاشقا لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفاتها، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنيًا به، لأنه عاشق ذاته ومريد الخير له[٣٦].

وكذلك البارى - عنده - واجب الوجود تام وليس له حالة منتظرة، ويعنى ابن سينا بهذه الصفة أن واجب الوجود تام الوجود، أى ليس له شىء من وجوده أو كمالاته قاصرًا عنها. فهو يملك كل الخير، وجوده أفضل وأتم وجود، وأعظم خير، فهو ليس بتام فقط بل هو فوق التمام.

كما أنه تعالى هو الخير المحض، والخير لا يليق بشىء من الأشياء إلا به، والخير فى كل شىء هو كونه على أتم أنحاء الوجود الذى يخصه، ولما كان الأول له الوجود الكامل فهو الخير المحض، ذلك أن الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، أما صفة العلم الإلهى، فكان للفارابى وابن سينا تصور خاص، خالفوا فيه الاتجاه الكلامى الذى ذهب إلى أن علمه تعالى يشمل كل الجزئيات، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، عالم بما كان وما هو كائن وما سيكون علمًا جزئيًا[٣٧].

أما الفارابى وابن سينا، فقد ذهبا إلى أن العلم الإلهى يستفيده تعالى من ذاته وليس من الأشياء، وأن علمه واحد لا يتغير. فالله يعلم الأشياء من جهة أسبابها وعللها، فعلمه بها علم ثابت لا يتغير بتغير الكائنات الفاسدة، وعلمه للأشياء ليس علمًا زمانيًا[٣٨].

ويذهب ابن سينا إلى أن علم الله للأشياء يكون من ذاته لأن ذاته مبدأ للموجودات، ولا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل،

فيكون تفوقها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود. والله تعالى يعلم الأشياء بعلم كلى "ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته، واختلافات الأحوال به، وعدمه وأسباب عدمه على الوجه الكلى الذى لا يتغير البتة، ولا يزول بزواله"[٣٩]. وقد لقى هذا الرأى نقد الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة".

وقد تناول ابن رشد الصفات الإلهية بالدراسة، وأشار إلى وجود طريقتين لمعرفة صفات الله، هما طريقة التشبيه، وطريقة التنزيه. الطريقة الأولى تستخدم فى إثبات الصفات الإيجابية لله، وهى الصفات التى تعد كمالا فى مخلوقاته، والطريقة الثانية تقوم على تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته.

والصفات التى يثبتها ابن رشد لله تعالى هى سبع صفات هى: العلم، والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. وقد وضع قانونًا فى عرض هذه الصفات، التزم به فى كل ما عرضه، ويقوم على قاعدتين:

القاعدة الأولى: وجود اختلاف بيّن بين وجود الصفة لله تعالى ووجودها للإنسان. أى أن هناك تفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

القاعدة الثانية: أن ما ينبغى للجمهور أن يعلمه من هذه الصفات هو ظاهرها فقط، دون تقديم تأويل لهم فى هذا المجال، لأن "الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها"[٤٠].

وقد اهتم ابن رشد اهتمامًا خاصًا بصفة "العلم الإلهى" ووضع لها مؤلفًا خاصًا هو رسالة "ضميمة فى العلم الإلهى" حيث كانت هذه الصفة مثار خلاف بين الفلاسفة الفارابى وابن سينا من جهة، وبين المتكلمين، وعلى رأسهم الغزالى من جهة أخرى.

ورأى ابن رشد أن كلا الاتجاهين قد أخطأ فى فهم صفة العلم الإلهى، فقد وصفه أحدهما بالعموم، ووصفه الآخر بالخصوص، ويرفض ابن رشد هذا، ويرى أن العلم الإلهى لا يوصف بالعموم ولا بالخصوص، ولا سبيل إلى مقارنته بالعلم الإنسانى.

ولابد أن يقال للجمهور إنه من الواجب تنزيه الله عن كل ما يعد نقصًا فى حق الإنسان؛ لأن ما أدى إليه

البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو جزئى[41].

ويحذر ابن رشد من الخوض فى هذه المسألة أو تأويلها للجمهور، لأن عقولهم قاصرة عن إدراك دقائق هذه الصفة، وربما الخوض فيها يبطلها عندهم.

أما الخاصة، فيضع لهم ابن رشد تفسيرًا للعلم الإلهى مؤكدا أن علمه تعالى مخالف لعلمنا، ذلك أن علمنا للأشياء معلول لهذه الأشياء، ويأتى بعد وجودها، فنحن لا نعلم إلا ما هو موجود، أما علمه تعالى فهو علمه للأشياء، وهو سابق عليها، ويقول إن: "العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات. ..وعلم البارى سبحانه هو المؤثر فى الموجودات"[42]

ويضيف ابن رشد فى موضع آخر أن "علمه تعالى هو سبب الموجود، فعلمه سبحانه لا يتصف بالكلى ولا بالجزئى. ولا يغاير وجوده علمه"[43].

وهذا المعنى للعلم الإلهى هو ما يختص به العلماء وحدهم دون التصريح به.

ومع ذلك يرى ابن رشد أن على العلماء ألا يتوغلوا فى بحث مسألة العلم الإلهى، لأنه فى كثير من جوانبه يدخل ضمن الأمور الخارقة التى تصعب على إدراك البشر، ولذا يطالب العلماء بالتوقف فيها دون محاولة التعمق.

والطريقة الثانية التى اعتمدها ابن رشد فى الحديث عن الصفات الإلهية، تقرير مخالفته تعالى للموجودات من أوجه النقص التى تنطوى عليها، وهذه هى طريقة التقديس، وهى مقررة شرعًا فقد صرح به أيضًا الشرع فى أكثر من آية من الكتاب العزيز، وهى برهان قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:11)، "فالشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق"[44].

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها نخبة من المستشرقين، النسخة العربية دار الشعب القاهرة، سنة ١٩٦٩م ج٤ مادة (الله) بقلم ماكدونالد ص٢٤٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة ١٩٩٣م، ١/٤١.

(٣) الطاهر أحمد الزاوى: ترتيب القاموس المحيط، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧١م، ١٧٣/١.

(٤) الجرجانى: التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبيارى. دار الكتاب العربى. بيروت، سنة ١٤٠٥/١٩٨٥م، مادة (الله) ص٥١.

(٥) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت ط٢ سنة ١٩٨٠م، ص٤٧.

(٦) الجرجانى: التعريفات، مادة (الألوهية) ص٥٢.

(٧) ابن سينا: النجاة، القاهرة ط٢ سنة ١٣٥٨/ ١٩٣٨هـ.

(٨) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق وتقديم د.محمد عبد الهادى أبوريدة، القاهرة ط١ ١٩٥٠م، ط٢ ١٩٥٣م. رسالة فى "وحدانية الله وتناهى جرم العالم"، ط١ ص٢٠٣.

(٩) الكندى: الرسائل ١٦١/١.

(١٠) الكندى: الرسائل ١٧٤/١.

(١١) الكندى: المصدر السابق ٢٣٠/١.

(١٢) الفارابى: فصوص الحكم، ضمن رسائل الثمرة المرضية، طبعة ليدن سنة١٨٩٠م، ص٦٦.

(١٣) الفارابى: عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية ص٥٦.

(١٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، سنة١٩٥٧م، ٨٢/٣.

(١٥) ابن سينا: المصدر السابق ٢٨٣/٣.

(١٦) ابن سينا: التعليقات ــ تحقيق عبدالرحمن بدوى، القاهرة سنة١٩٧٣م، ص١٦٢.

(١٧) العامرى: التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل العامرى الفلسفية وشذراته، تحقيق د. سحبان خليفات ــ عمان الأردن سنة١٩٨٨م، ص٣٠٥.

(١٨) العامرى: القول فى الإبصار والمبصر، ضمن رسائل العامرى الفلسفية ص٤١٤-٤١٥.

(١٩) ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د.محمود قاسم ــ مكتبة الإنجلو المصرية ــ القاهرة ط٣ سنة١٩٦٩م، ص٤٨.

(٢٠) ابن رشد: المصدر السابق ص١٥٥.

(٢١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق بيروت، سنة١٩٦٧م ١٥٦٥/٣.

(٢٢) الكندى: الرسائل ١٦٩/١.

(٢٣) الكندى: المصدر السابق ١١٤/١.

(٢٤) الكندى: المصدر السابق ١٦٠/١.

(٢٥) الفارابى: رسالة فى الملة الفاضلة، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق: عبدالرحمن بدوى. بيروت ط٣ سنة١٩٨٣م ص٣٥.

(٢٦) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصرى نادر ــ المطبعة الكاثوليكية بيروت ط١ سنة١٩٥٩م ص٣١.

(٢٧) الفارابى: التعليقات تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت، سنة١٩٨٨م، ص٤٦.

(٢٨) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية، ضمن رسائل العامرى ص٣٧٤.

(٢٩) العامرى: التقرير لأوجه التقدير ــ ضمن رسائل العامرى ص٣٠٥.

(٣٠) العامرى: السعادة والإسعاد، نشرة مجتبى مينوى، طهران، سنة١٣٣٦هـ/١٩٥٧م، ص٢٤٣-٢٤٤.

(٣١) العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق أورت ك. روس ــ دار الكندى بيروت سنة ص٨٧.

(٣٢) العامرى: التقرير لأوجه التقدير ص٣١٩.

(٣٣) العامرى: شذرات ضمن رسائل العامرى ص٣٧٣.

(٣٤) العامرى: المصدر السابق ص٤٧٧.

(٣٥) ابن سينا: التعليقات ص٦٢.

(٣٦) ابن سينا: المصدر السابق ص١٥٧.

(٣٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ــ تحقيق هـ. ريتر، إستانول، مطبعة الدولة، ١٩٢٩م، ١٦٥/١.

(٣٨) الفارابى: عيون المسائل ص٦.

(٣٩) ابن سينا: التعليقات ص٦٧.

(٤٠) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٧.

(٤١) ابن رشد: فصل المقال، تحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف مصر، سنة١٩٧٢م، ص٤٠.

(٤٢) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة١٩٣٠م، ص٤٤٦، وأيضًا ضميمة فى العلم الإلهى، ضمن مع "فصل المقال" تحقيق د.محمد عمارة ص٧٦.

(٤٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ١٧٠٨/٣.

(٤٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٠-١٧١.

الإمكان

الإمكان هو صفة لكل ما هو ممكن، وتقابله "الضرورة"، كما تقابله، على الطرف الآخر، الاستحالة، الامتناع[1]، ما يعنى أن الممكن ضد الضرورى، من حيث إن الممكن بين بين، بينما الضرورى حتمى، وأيضًا فإن المستحيل الممتنع يعنى ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجى.

والإمكان واحدٌ من مقولات إيمانويل كانط الذى قابل بينه وبين كل من الضرورة والواقع.

ويعتمد الكثير على مقولة الإمكان لإثبات وجود الله تعالى، من حيث المضىّ من الوجود الواقعى المرئى لموجودات ممكنة، ما يُستنتج منه، لزومًا، وجود موجود ضرورى لذات ماهيته.

يقول الفارابى : "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات"[2].

وقد نعلم أن الفارابى يعد أول من تكلم فى إثبات وجود الله تعالى اعتمادًا على قسمة الموجودات إلى ممكن وواجب تدليلاً على وجود الله تعالى، وذلك فى قسمته التى أقامها بين درجات الوجود ؛ ليخلص من ذلك كله إلى القول بوجود إله قديم واجب الوجود لذاته وبذاته.

فى دراسة ميتافيزيقية يدرس الفارابى "واجب الوجود وصفاته": فيقسم الموجودات قسمين:

القسم الأول: ممكن الوجود.

القسم الثانى: واجب الوجود.

وقد جاءت قسمته تلك لأنه رأى أن الموجودات على ضربين: أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، وهذا هو "ممكن الوجود". والثانى: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، وهذا هو "واجب

الوجود.

وإذا كان ممكن الوجود ، إذا فرضناه غير موجود، لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا حتمًا لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب الوجود ، هو الموجود الأول[٣].

وكلامنا فى "الإمكان والوجوب" يعنى ضرورة التفرقة بين طبيعة الموجود "الممكن" وطبيعة الموجود "الواجب"، ثم بيان التفرقة بين حال "الموجود الممكن" إذا وُجِدَ فيصير "واجب الوجود"، وبين واجب الوجود الأساس، وذلك بإحداث قسمة بين واجب الوجود الذى كان "ممكن الوجود" فيكون "واجب الوجود بغيره"، وبين واجب الوجود بإطلاق، الذى هو "واجب الوجود ذاته".

إن وجود العالم "ممكن"، وحالَ تحقق ذلك بأن أصبح العالم موجودًا نسميه "واجب الوجود" لكن "بغيره"، ولكى نعلل الانتقال من "الإمكان" إلى "الوجوب"، لابد من القول بإله رجّح كفة "الوجوب" على كفه "الإمكان"؛ فكان أن خرج العالم إلى الوجود.

إن العالم، بعد أن أصبح موجودًا (واجب الوجود)، هو كذلك بغيره، الذى هو الله تعالى، والذى هو واجب الوجود بذاته، ذلك لأننا لا نستطيع المرور إلى ما لا نهاية فى مجال العلة والمعلول، كما أننا لا نستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول، لأن الدائرة ليس لها نقطة بدء محددة بذاتها، وليس لها نقطة نهاية محددة بذاتها، إذن لابد أن نقف عند علة أولى هى الله تعالى، أما العالم فهو واجب الوجود بغيره، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه، أى لم يوجد مصادفة ولا عرضًا كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادى للكون[٤].

أ.د سيد عبد الستار ميهوب

الإنسان

قد يبدو من الظاهر على الفلسفة الإسلامية أنها أهملت موضوع الإنسان، أو أنها كانت تدور فى مجملها حول موضوع الإلهيات، وأن بحثها فى العالم كان إما بنظرة علمية خالصة، أو باعتباره مدخلاً لبحث الإلهيات. ولكن الواقع والحقيقة عكس هذا، فالإنسان قد بُحث باستفاضة داخل هذه الفلسفة، إلا أنه لم يُبحث كموضوع مستقل منفصل عن الموضوعات الأخرى، بل بُحث من زوايا متعددة، من خلال موضوع المعرفة والأخلاق والسياسة، بل بُحث من حيث علاقته بالله، ومن حيث كونه فاعلاً مسيّرًا أو مُخيّرًا، أو بُحث ضمن محور العالم باعتباره موجودًا طبيعيًا.

أولاً : تعريفه:

كلمة "إنسان" مأخوذة من الإنس، والإنس ضد الجن فى معنى اللغة، والجن سُمّى بذلك لاستتاره، والإنس سمى بذلك لظهوره وإدراك البصر إياه، يقال: أنست الشىء إذا أبصرته، وهناك من يزعم أنه سمى إنسانا لأنه نسى. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ ﴾ (طه: ١١٥)، ويقال إنسان للذكر والأنثى، ويطلق الناس على أفراد الجنس البشرى. ومن أساليب القرآن الكريم إذا كان المقام مقام التعبير عن الجمع يذكر الناس.

والإنسان عند الفلاسفة هو الحيوان الناطق. الحيوان جنسه والناطق فصله، وقد يُعرف الإنسان بأنه، "حيوان ميت"، أو أنه "حيوان مائت"، ويظهر هذا التعريف ابتداءً من الكندى[1]، والعامرى[2]، وإخوان الصفا، ومسكويه[3]، وابن سينا[4]، وفى أحيان أخرى يقال: إن الإنسان حيوان عاقل، باعتبار أن العقل هو أحد أجزاء النفس الناطقة، وفى أحيان أخرى يقال: إن الإنسان حيوان مدنى، أى يعيش فى المجتمع.

ثانيًا : خَلْق الإنسان:

إن التساؤل عن كيفية خلق الإنسان يعد من أهم المسائل التى شغلت فكر الإنسان منذ بدء الخليقة. وهو سؤال حرص الدين على حسمه، وحاولت الفلسفة الإجابة عنه فى عصورها المختلفة.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم سنجد أن العديد من الآيات تتناول خلق الإنسان سواء كان الإنسان الأول، أى آدم عليه السلام، أو ذريته، وعن هذين الخلقين يحدد القرآن الكريم طريقتين للخلق:

والآيات التى تذكر خلق آدم وحده هى الآيات التى تذكر أن الخلق كان من الطين أو الصلصال، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ (الحجر:٢٦)، وقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ (الروم:٢٠)، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (الرحمن:١٤)، و هو خلق خاص غير مكرر.

أما خلق البشر جميعهم، فقد ذكرهم الله تعالى فى نوع آخر من الآيات التى تذكر هذا الخلق المتشابه، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٥ - ٦) وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ (المؤمنون:١٤)، وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ (يس:٧٧).

أما عند الفلاسفة، فهم يضعون الإنسان ضمن موجودات العالم الطبيعى التى تظهر إما عن طريق التوليد أو التكوين، وهى كل شىء يتكون فى العالم الأرضى من العناصر الأربعة التى هى: ماء، وهواء، وتراب، ونار. ويدخل الإنسان ضمن هذه الموجودات.

وهذه الموجودات -ومن بينها الإنسان- توجد مُركبة من العناصر

الأربعة عن طريق إما التكون أو التولد، ثم تفسد وتموت. ويذكر الفارابى طبيعة هذا الموجود بأنها "طبيعة غير كائنة ولا فاسدة، بل هى مبدعة، ولكنها مستبقاة بأشخاصها الكائنة الفاسدة، وكونها هذا الفرد تخضع لمفهوم الكون والفساد"(٥)، فكل موجودات هذا النوع تتكون وتفسد، ويشير العامرى إلى أن غاية الشخص الحيوانى توليد المثل لبقاء نوعه"(٦).

أما كيفية خلق الإنسان، فيقول العامرى: "إن الجبلة - الطبيعة - البشرية مُركبة بصنع الله تعالى"(٧) وإن مجرى خلق الإنسان يتم بنزعتين:

الأولى: "نزعة النطفة عن الأشباح البدنية"، أى خلق الروح للنطفة فى رحم الأم.

والثانية: "نزعة الجنين عن الرحم والمشيمة" (٨)، أى خلق الجنين واكتماله وخروجه إلى الحياة.

ويستخدم العامرى نظرية العلل الأربعة الأرسطية: العلة المادية، العلة الصورية، العلة الفاعلة، العلة الغائية، لتفسير كيفية خلق الإنسان وتركيبه.

فيقول: اتفق الحكماء فى حدوث النسمة البشرية على أن البذر، الواقع فى الرحم، نازل منزلة شخص العنصر، أى العلة المادية، طمثًا كان أو منيًا، وأن القوة المُسخرة لتدريجه إلى تتمة الأعضاء تنزل منزلة الفاعل، العلة الفاعلة، وأن حصول كل عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص به تنزل منزلة الصورة، العلة الصورية، وأن الأخلاق النفسانية التى بها يصفو له الحمد الأبدى تنزل منزلة الغرض(٩)، العلة الغائية.

فقد جمع بين فكرة العلل الأربعة الأرسطية ووضعها كأساس لتفسير كيفية خلق الإنسان؛ وذلك لأن الفكر الأرسطى كان حينئذ هو أهم التصورات العلمية، فكأن الفيلسوف حاول أن يجمع بين الدين والعلم فى تصوره لخلق الإنسان.

ثالثًا: مكونات الإنسان وعناصره:

يقر الفلاسفة بأن الإنسان موجود طبيعى مركب بصنع الله تعالى وخلقه، وهو مركب من جوهرين متباعدين، وهذان الجوهران هما: القالب -البدن، والنفس(١٠)، ولكن

كيف يتركب الشىء الواحد من جوهرين متباعدين؟ وما طبيعة كل منهما؟

يبحث الفلاسفة فى طبيعة كل جوهر من هذين الجوهرين، مثبتين أن جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية، بل هو معدود من الموجودات الروحانية، وأن جوهر القالب ليس بمترتب تحت الموجودات الروحانية، بل هو معدود من الأكوان الطبيعية[11]؛ فالنفس من عالم السماء، والجسد من عالم الأرض، أو بمعنى آخر: النفس من العالم الإلهى، والجسد من العالم الطبيعى.

وهذا التمييز بين طبيعة كل جوهر من الجوهرين المركبين للإنسان، واختلاف مصدرهما، نجده عند فلاسفة كثيرين، فقد ذهب إخوان الصفا إلى القول بأن الإنسان مركب من نفس وجسم، وأن لكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر[12].

وهو ما سبقهم إليه الفارابى عندما خاطب الإنسان قائلاً: أنت مركب من جوهرين، أحدهما: مُشكَّل مُصوَّر، مُكيَّف مقدر، متحرك وساكن، متجسد منقسم. والثانى: مباين للأول فى هذه الصفات[13]. فالإنسان عنده منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس. وأما سره فقوى روحه[14]، ويتكرر هذا التصور عند فيلسوف آخر، وهو أبو حيان التوحيدى، ويأخذ بنفس التقسيم[15]، وهو ما سار عليه ابن سينا[16] أيضًا بعدهم.

يتناول الفلاسفة توضيح ماهية هذا البدن أو القالب الذى هو أحد عنصرى الإنسان، فيعرف الكندى الجسم بأنه هو: "كل ما له ثلاثة أبعاد"[17]، أى له طول وعرض وعمق، والذى له شكل وهيئة، وله أجزاء وأبعاض وتفاصيل، ومحدد بين أبعاد ثلاثة.

ولا يكتفى الفلاسفة بعرض هذا التصور الخارجى للجسم الإنسانى، وتقديم صورة للأبعاد الجسمانية فقط، بل يقدمون تفصيلات أكثر دقة لهذا الجسم ومكوناته، فالجسم مُركب من نوعين من الأعضاء، أحدهما: أعضاء رئيسية، وأخرى: أعضاء آلية. أما الأعضاء الرئيسية فهى: القلب

والكبد والدماغ[١٨]، والأعضاء الآلية هى: الرأس واليدين والرجلين.

ثم يقدم الفلاسفة تحليلاً أكثر تفصيلاً لمادة هذا البدن، فيرون أن كل واحد من هذه الأعضاء مُركب من اللحم والعظم والشريان. ويحللون هذه المادة أكثر فيحصرونها فى الطبائع والأركان والأخلاط، وكل منها تتكون من أربعة أنواع؛ فالطبائع الأربعة هى: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأركان الأربعة هى: النار والهواء والماء والتراب، والأخلاط الأربعة هى: الصفراء والدم والبلغم والسوداء[١٩].

وهذا التحليل لمكونات الإنسان يشعرنا أننا أمام متخصصين فى علم التشريح، فهم لا يكتفون فى تصورهم للجسم الإنسانى على تقديم التصور الفلسفى الذى يقف عند مجمل هذا الجسم، بل يبحثون فى الأعضاء، وتفصيلاتها وتركيباتها، ويأخذون فى تحليل الأعضاء الداخلية والخارجية فى هذا الجسم. وهذه التفصيلات التشريحية تدل على الموسوعية التى امتاز بها فلاسفة الإسلام فى ذلك العصر، فلم تكن معرفتهم قاصرة على العلوم الميتافيزيقية، بل كانت شاملة لكافة العلوم الطبيعية والطبية أيضًا.

ولكن إذا كان الإنسان هو المكون من المادة والصورة، أى الجسم والنفس، فأى عنصر منهما هو المشكل لحقيقة الإنسان؟ أو أى عنصر يتفوق على الآخر؟ وهل هما معًا الإنسان على الحقيقة، أم أن الإنسان على الحقيقة هو عنصر واحد من هذين العنصرين؟

رابعًا : حقيقة الإنسان وماهيته:

هناك اتجاهات مختلفة فى الفكر الفلسفى الإسلامى حول تصور حقيقة الإنسان، بعضها اتجاهات يغلب عليها التصور المادى، وبعضها اتجاهات يغلب عليها التصور الروحى، وثالثة تجمع بين التصورين. أى أن هناك من يرى أن حقيقة الإنسان هو هذا الجسد، وأن الإنسان هو هذا الكائن المادى المشار إليه، وهناك من يرى أن الإنسان ليس هو الجزء المادى فقط -أى الجسم- وإنما هو الذى يجمع بين الجسد والنفس. أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه

الذى يرى أن حقيقة الإنسان وجوهره هى النفس، وفلاسفة الإسلام يرفضون الاتجاه الأول، ويتراوحون بين الاتجاه الثانى والثالث.

الاتجاه الأول:

يمثل هذا الاتجاه بعض متكلمى الإسلام، خاصة أوائل المعتزلة، الذين غلب عليهم الاتجاه المادى، ومنهم أبو الهذيل العلاف الذى رأى أن "الإنسان هو الشخص المرئى الذى له يدان ورجلان"[٢٠]، ويقول آخر هو "ضرار بن عمرو": إن الإنسان هو أشياء كثيرة: لون وطعم وراتحة، وأنها الإنسان إذا اجتمعت. فهو يذكر حقيقة الإنسان من خلال كيفيات حسية فقط.

وإلى هذا الاتجاه ذهب متكلم ثالث قائلاً: إن الإنسان هو "الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك". ويذهب رابع منكرًا وجود الروح قائلاً: "إن الإنسان هو الذى يُرى، وهو شىء واحد لا روح له".

ويذكر عن هذا الاتجاه إنكارهم لوجود الروح أو النفس، فلا يوجد عندهم إلا الأجسام. والروح "جسم سار فى البدن سريان الزيت فى الزيتون، وماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم"[٢١].

إن النفس - بتفسيرهم - ليس لها وجود، ويستدلون على هذا أن "النفس تخرب بخراب البدن، ثم تعود به" ويستدلون على ذلك بنصوص دينية، منها قوله تعالى: ﴿ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴾ (الفجر: ٢٩)، والتجرد للنفس ينافى الدخول فى العباد، وكذلك ما ورد لعبد الله بن مسعود، عن تفسير الآية: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ﴾ (آل عمران:١٦٩) فقال: إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: أرواحهم فى أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش، وتسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوى إلى تلك القناديل.

نقد الفلاسفة لهذا الاتجاه:

يرفض الفلاسفة هذا الاتجاه الذى يرى حقيقة الإنسان وماهيته فى جسده فقط، ويستدلون على وجود النفس، وأنها جوهر متجرد عن البدن بعدة أدلة. وأكثر الفلاسفة اهتمامًا بهذا الرد هو الفيلسوف ابن سينا، حيث كان أكثر

فلاسفة الإسلام اهتمامًا بالنفس. وأثبت وجودها بطريقين: أحدهما طريق حدسى، والآخر طريق عقلى، وقدم أدلة على ذلك، منها:

-برهان الاستمرار: أن جميع الأعضاء الظاهرة منها والباطنة آخذة فى الذوبان والانحلال على مر السنين، وتبقى النفس المخصوصة مستمرة باقية من أول العمر إلى آخره، فتكون هذه النفس غير هذه البنية.

- البرهان السيكولوجى: أن الضمائر التى يتحدث بها الإنسان دالة على نفسه المخصوصة. فهو فى هذه الأحوال عالم بذاته، وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، فله خواص عقلية سامية وانفعالات نفسية، وقدرة على تمييز الخير من الشر، ومعرفة الحسن من القبيح. وهذه القوى ليس مصدرها البدن، بل النفس.

-البرهان الطبيعى: يقوم على التفرقة بين الحركة القسرية والحركة الإرادية، وهاتان الحركتان لا تصدران عن الجسم؛ لأن الجسم تصدر عنه الحركة الطبيعية، مثل السقوط من أعلى، لكن الحركة الإرادية ،أو التى ضد الطبيعة (القسرية)، صادرتان عن شىء آخر غير الجسم، وهو النفس.

-برهان الرجل المعلق فى الفضاء: وهو مبنى على أن الإنسان يظل يشعر بوجوده، وإن وجد فى فضاء لا يشعر فيه بحواسه، ولا تمس أعضاؤه شيئا، فهو ما زال يشعر بوجوده، ووجود نفسه مع فقدان إحساسه ببدنه.

وينسب ابن سينا هذا الرأى إلى "فرقة من أهل الجدل من العرب"، يقولون: إن البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان، بحياة وإنسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت عدمهما فيه، أو ضد لهما. وفى النشأة الثانية يخلق فى ذلك البدن حياة إنسانية بعدما رَمَّ وتفتت، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيًّا[٢٢].

ويرجع ابن سينا السبب الذى دعا المتكلمين إلى هذا القول أنهم" ظنوا أن الشىء المعتبر من الإنسان هو البدن، وأنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجود أصلاً، وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيه، ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكن عرض من

الأعراض يُخلق فيه"[٢٣].

الاتجاه الثانى:

وهو الاتجاه القائل: إن الإنسان على الحقيقة هو النفس، والقائلون بهذا الاتجاه رأوا أن الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص، وأن البدن آلته، وهو رأى أغلب فلاسفة الإسلام، وفى مقدمتهم الفارابى وابن سينا وابن رشد.

ويمكن إرجاع مصدر هذا الاتجاه إلى مصدرين: أحدهما: دينى، والآخر: فلسفى.

أ -المصدر الدينى: يتمثل فى أن القرآن الكريم قد استخدم فى بعض آياته كلمة (النفس) كتعبير عن الإنسان ككل. فهناك آيات كثيرة وردت فيها كلمة (نفس) بمعنى الإنسان، منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا ﴾ (البقرة:٧٢) أى إنسانًا[٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (آل عمران:٢٥) فكل نفس يعنى كل إنسان[٢٥]، وأيضًا قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران:١٤٥) ومعنى الآية لا يموت أحد إلا بإذن الله، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ (البقرة:٨٥) أى يقتل بعضكم بعضًا[٢٦].

ب -المصدر الفلسفى: ويرجع إلى سقراط الذى أتى برأى خالف فيه الفلاسفة الطبيعيين قبله، الذين نظروا للإنسان على أنه مركب من المادة فقط. وبرهن سقراط على مخالفة النفس للبدن، وأنها جوهر الإنسان على الحقيقة، والبدن ليس إلا أداة لها.

ثم جاء بعده أفلاطون، وحكم هو الآخر بأن النفس هى العنصر الجوهرى فى الإنسان، وأنها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن فى تعريفها، ولا يعد جزءًا من ماهيتها أو حقيقتها.

وقد تأثر بهذا الاتجاه طائفة كبيرة من مفكرى الإسلام (فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة) فيذهب أحد المتكلمين، وهو معمر بن عبّاد السلمى، إلى أن الإنسان "معنى أو جوهر غير الجسد"[٢٧]. وفى عبارة أخرى: "إن الإنسان هو المدبر فى العالم، والبدن الظاهر آلة له"[٢٨].

فيكون الإنسان على الحقيقة هو الروح.

وهذا التصور الروحانى لحقيقة الإنسان هو التصور الذى أخذ به المتصوفة، فنراهم يقولون: إن النفس هى الإنسان على الحقيقة، وأنها من أصل علوى، ارتبطت بالجسد. فيذهب ابن عطاء الله السكندرى إلى أن النفس هى الجوهر اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس، وأن البدن سجن للنفس، والنفس مكبلة بقيوده[٢٩]، وهو نفس ما ذهب إليه أتباع المدرسة الإشراقية التى ترى أن الإنسان هو النفس لا البدن، يقول السهروردى: "أنت لا تغفل عن ذاتك أبدًا، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه.. فأنت وراء هذا البدن وأجزائه"[٣٠].

وعلى نفس النحو سار كثير من متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى، ومنهم أبو سليمان السجستانى الذى رأى أن الإنسان بالحقيقة هو النفس، وما الجسد إلا آلة. فيقول: إن الإنسان عُرف بالنفس أنه إنسان[٣١]. وهو نفس ما ذهب إليه أيضًا أبو حيان التوحيدى معتبرًا أن الإنسان هو إنسان بالنفس، والإنسان له صورة بحسب قبوله من النفس، والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن[٣٢].

واتفق ابن سينا مع الفارابى فى القول بأن النفس من حيث صلتها بالجسم هى صورة له، كما قال أرسطو، ولكنها فى ذاتها جوهر بسيط قائم بذاته، كما قال أفلاطون، فهى تبقى بعد فناء الجسد، ولا تفنى؛ لأنها جوهر بسيط، أما الأجسام المركبة فهى التى تتعرض للفساد.

الاتجاه الثالث:

وهو الاتجاه الذى يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح والجسد معًا، وهذا الرأى ظهر عند بعض مفكرى الإسلام، وربما كان مرجعه إلى تأثرهم بأرسطو، الذى رأى أن الإنسان موجود طبيعى، وأن كل موجود طبيعى يتكون من مادة – بدن، وصورة -أى نفس.

ويظهر هذا الاتجاه عند هشام بن الحكم الذى رأى أن الإنسان اسم لمعنيين بدن وروح"[٣٣]، ويذهب رأى

آخر، وهو بشر بن المعتمر، إلى القول بأن الإنسان هو" جسد وروح، وأنهما جميعًا إنسان، وأن الفعّال هو الإنسان الذى هو جسد وروح"[٣٤].

وواضح من هذا التصور لحقيقة الإنسان وماهيته اختلافه عن التصور الذى يركز على الجانب المادى فقط، أو الاتجاه الذى يركز على النفس فقط.

وينتسب إخوان الصفا إلى هذا الاتجاه، فالإنسان – عندهم - مركب من جوهرين متباينين فى الذات والصفات، متضادين فى الأحوال. فالنفس جوهرة روحانية سماوية نورانية، حية بذاتها، علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعليم، فعالة فى الأجسام، ومستعملة لها. أما الجسد فهو جوهر جسمانى طبيعى ذو طعم ولون ورائحة، وثقل وخفة، وسكون ولين وخشونة ،وصلابة ورخاوة، وهو متكون من الأخلاط الأربعة[٣٥].

وإذا بحثنا عن مظاهر هذا التباين والتضاد بينهما نجد: أنها جوهر بسيط وهو مركب. هى روحانية، وهو مادى. هى غير قابلة للكون والفساد، غير متفسدة ولا متغيرة، وهو يأتى عليه الكون والفساد، متغير يتحول بعد الموت إلى العناصر الأربعة. هى فعالة وعلامة وهو غير ذلك. هى مؤثرة ومتأثرة، وهو متأثر. هى تنتمى إلى عالم الأفلاك، وهو ينتمى إلى ما دون فلك القمر. هى بعد مفارقتها الجسد تعود إلى عالمها السابق، فتلتحق بالنفس الكلية، وهو يضمحل ويتحول ويرجع إلى أصله السابق.

وكذلك الأمر فى متطلبات كل من النفس والجسد، تجدها متضادة أيضًا، فمن حيث الجسد يطلب الإنسان متاع الحياة الدنيا، ومن حيث النفس" قنينة العلم والدين"، وإذا كان الإنسان يلتذ بالأكل والشرب فى الحياة الدنيا كجسد، فإنه كنفس ينال بالعلم ثواب الآخرة، وبالدين يصل إليه، فإذا كان الإنسان مركبًا من جزآين النفس والجسد، إلا أن النفس أشرف من الجسد.

خامسًا: مصير الإنسان:

عرض الفلاسفة مصير الإنسان فى الدنيا والآخرة، من خلال دراسة

مشكلتى الموت والبعث .

أ -تعريف الموت:

يرتبط تصور الموت عند الفلاسفة بتصورهم لتكوين الإنسان، فالإنسان يتكون من جوهرين هما : الجسم والنفس. وعند الموت يفقد الإنسان أحدهما فقط، ذلك أن الموت ليس له حقيقة غير فراق النفس للقالب(٣٦)، أى البدن.

وقد أخذ إخوان الصفا وابن سينا بهذا التعريف، فيقول إخوان الصفا : إن الموت ليس هو شيئًا سوى ترك النفس استعمال الجسد (٣٧). وهو نفس ما قدمه ابن سينا أيضًا قائلاً : إن حقيقة الموت هى مفارقة النفس للبدن، وهذه المفارقة ليست فسادًا للنفس، وإنما هى فساد التركيب (٣٨)، ونفس التعريف ظهر عند مسكويه (٣٩) قبله.

أما العامرى فيعرف الموت بأنه فناء للجسد وبقاء للنفس، أى افتراق النفس عن الجسد وما يصاحبه من قوى حسية؛ ولذا نجده يفرق بين وجود النفس الناطقة العاقلة، كقوة للإنسان واعتبارها جوهرًا مجردًا بسيطًا غير فانٍ، وبين الروح الحسية باعتبارها قوى ملحقة بالجسد، ولا تظهر بدونه، ويؤكد هذا بأن "النفس الناطقة جوهر صالح للبقاء إلى الآبد، وكذلك الروح الحسية"(٤٠).

فالنفس الناطقة تبقى بعد الموت؛ لأن لها وجودها الخاص الذى يمكن أن يبقى بلا بدن. أما الروح الحسية فتفقد بعد الموت لارتباطها بالبدن، والروح الحسية إشراقة سارية فى البدن، و"بالحرى أن تكون النفس الناطقة صالحة لأن تقوم بذاتها بدون البدن، وأن تكون الروح الحسية غير صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن"(٤١)، والنفس النطقية أشبه شىء بالمعنى الإلهى، وأصلح شىء للبقاء الأبدى، وأن انتقاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادها وتلاشيها(٤٢).

ب -الموت كمال للإنسان:

يعتبر الفلاسفة الموت كمالاً للإنسان، أولاً من جهة كونه موجودًا طبيعيًا، وثانيًا من حيث إكماله للمعرفة. فمن حيث كونه موجودًا طبيعيًا فالموت هو حالة طبيعية لكل كائن فاسد، والإنسان باعتباره أحد هذه الموجودات فهو كائن مائت، وهذا

يتضح من تعريف الإنسان الذى حددناه فى بداية هذه الدراسة، فإن الإنسان "حيوان ناطق ميت". وهذا التعريف سبق أن ذكره أفلاطون الذى عرَّف الإنسان بأن " حد الإنسان وصفته هو الحيوان الناطق الميت، فإن لم يكن بميت فليس بإنسان"[٤٣]. وهذا التعريف نجده يتكرر عند فلاسفة الإسلام، وهو ما نراه عند ابن سينا القائل:" إن الموت هو تمام حد الإنسان؛ لأنه حى ناطق مائت، فالموت تمامه وكماله، وبه يصير إلى أفقه الأعلى"[٤٤].

ويحدد العامرى للإنسان ثلاثة تصورات يمر بها منذ خلقه حتى موته، يسميها بالنزعات الثلاث، وهى:

إحداها: نزعة الجنين إلى الأشباح البدنية.

والثانية: نزعة الجنين عن الرحم.

والثالثة: نزعة الروح عن البدن الكثيف[٤٥].

فالإنسان منذ وجوده إلى اكتماله يمر بهذه المراحل الثلاث، أو الولادات الثلاث ،التى هى مرحلة كونه نطفة فى الرحم، ثم مرحلة خروجه كجنين من الرحم إلى كونه مولودًا، ثم مرحلة خروجه من الحياة إلى الموت. فكأن الموت بهذا التصور تطور طبيعى للإنسان، ومرحلة من مراحل اكتماله، أو هو ميلاد آخر له، وهو ميلاد ليس بعده موت.

وقد أشار إخوان الصفا إلى مثل هذا التصور عندما اعتبروا أن الموت هو ميلاد جديد للإنسان ،على اعتبار أن للإنسان ميلادين: أحدهما ميلاد جسده، والآخر ميلاد نفسه.الأول: هو الحياة، والثانى: هو الموت. قائلين: حال النفس مع الجسد كحال الجنين فى الرحم، وأن حالها بعد الموت كحال الطفل بعد الولادة؛ لأن موت الجسد ولادة للنفس، وكذلك ولادة الطفل ليست شيئًا سوى خروجه من الرحم، وكذلك ولادة النفس ليست سوى مفارقة النفس إياه[٤٦].

هذا من جهة كون الموت كمالاً للإنسان من الناحية الطبيعية، أما من جهة كونه كمالاً للإنسان من حيث المعرفة؛ يعتبر الفلاسفة أن معرفة الإنسان فى الدنيا لا تعد معرفة كاملة أو تامة؛ لأن الإنسان فى الدنيا مرتبط بجسده، والمعرفة حينئذ غير خالية عن

أثر من آثار الحواس، ومعرفة الإنسان للمعانى الشريفة ليست معرفة مباشرة، وإنما معرفة مأخوذة بواسطة الدين، أما إذا فارقت النفوس البشرية أجسادها، استطاعت أن تتعرف على هذه المعانى الشريفة المفارقة معرفة مباشرة.

وهذا ما أشار إليه الفارابى قائلاً: إن النفس ما دامت ملابسة للهيولى - أى الجسد - لا تعرف ذاتها، فإذا تجردت زالت عنها هذه العوائق(٤٧). ويؤكد العامرى هذا المعنى بقوله: "إن النفوس إذا فارقت الأجساد وهى صافية نقية، تصير مستعدة بالاطلاع على حقائق المعانى الشريفة، فتكمل حينئذ"(٤٨).

ويتفق ابن سينا على هذا الأمر؛ لأن الخير الحقيقى يتحصل عليه الإنسان عند مفارقته لهذا العائق - البدن - بعد الموت، ويمثله بالخدر الذى منعت المادة الملابسة الحس عن الشعور به، فلم يتأذ، فإذا زال العائق أو زال الخدر شعر بحقيقة كماله، فالنفس - عنده - لا تصل إلى كمالها الحقيقى إلا بعد الموت، لأن انشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها، ومعشوقها - الله - كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو(٤٩).

إلا آن هذه التبريرات التى قدمها الفلاسفة لتفسير ظاهرة الموت، على أنها كمال للإنسان، لم تقض على كراهية كثير من البشر له؛ ولذا حاولوا دفع الخوف من الموت عن طريق معرفة الأسباب الحقيقية وراء خوف الإنسان من الموت.

ج - دفع الخوف من الموت:

حرص كثير من فلاسفة الإسلام على تأليف رسائل فى دفع الغم من الموت، باعتبار آن الموت ليس نهاية لحياة الإنسان، بل الموت بداية للحياة الحقيقية، وهى حياة بلا موت، حياة الخلود، والتى بها يصل الإنسان إلى كماله الحقيقى، ويصير كائنًا من كائنات العالم العلوى السماوى. فالموت وسيلة الإنسان للانتقال إلى حياة أفضل، وخلق أعلى.

ولهذه الفكرة مصدران: أحدهما دينى والآخر فلسفى. الدينى يتمثل فى كثير من الآيات التى تذكر أن متاع الدنيا قليل، والآخرة خير وأبقى. أما المصدر الفلسفى، فقد تعرّف فلاسفة

الإسلام على حادثة موت سقراط، الذى استقبل الموت فى هدوء وانشراح، ولما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: عندى آمل عظيم بأن هناك شيئًا ما بعد الموت. "وأن ثمة بارقة قوية من الأمل تبشر بأن الموت خير"[٥٠].

ويتكرر هذا المعنى عند فلاسفة كثيرين بعده يجابهون الموت بشجاعة، وكان لأفلاطون رسالة كتبها إلى فرفوريوس قال فيها: كثيرًا ما يقدر الناس مصيبة الموت ويكرهونه، ولو تدبر الناس أمر الموت لعلموا أنه محمود غير مذموم، لأن الموت تمام طبيعتنا[٥١].

وتدخل هذه الفكرة إلى الفكر الإسلامى، وينادى بها الكندى؛ فكان أول فيلسوف مسلم يبحث مسألة الخوف من الموت، فيقول: قد لا يُظن أن شيئًا أردأ من الموت، والموت ليس بردىء، وإنما خوف الموت ردىء، فأما الموت فهو تمام طباعنا، فإن لم يكن موتًا لم يكن إنسانًا[٥٢].

وتذاع هذه الفكرة بعد ذلك عند من جاء بعد الكندى، فيخصص أبو بكر الرازى فصلاً فى كتابه "الطب الروحانى" عن علاج الخوف من الموت، يقول فيه: "إن هذا العارض – الموت – ليس يمكن دفعه عن النفس، إلا بأن تقنع أنها تصير بعد الموت إلى ما هو أصلح مما كانت فيه"[٥٣].

ويحاول العامرى آن يخفف من وطأة الخوف من الموت، الكريه على البعض، فيأخذ فى بيان ضرورته، وآنه خير وغاية ونهاية لحياة الإنسان فى الدنيا، وهو وسيلة الإنسان للانتقال إلى حياة أفضل، وخلق أعلى، ويخاطب من يخشى الموت قائلاً: إن الموت وإن كان مُرًّا فى مرآى العين، كريه اللقاء، فإنه فى الحقيقة معبر إلى سادة هم أكمل لوصاله ممن وصلهم طوال حياته، وأخلص ممن كان يصادفهم فى دنياه، فلا يكره حضور الموت، ولا يكترث بوروده عليه[٥٤].

وقد أخذ بهذا كل من التوحيدى ومسكويه، فللتوحيدى "رسالة الحياة" ولها عنوان آخر "رسالة فى التشويق إلى الحياة الدائمة والبقاء السرمد"[٥٥]. وهى بحث فلسفى فى الحياة والموت والمعاد. كما خصص مسكويه لهذه المسألة أحد فصول كتابه "تهذيب الأخلاق" فوصف الخوف من الموت بأنه

خوف عام، وهو مع عمومه أشد وأبلغ من جميع المخاوف. فيقول: إن الموت ليس برديء كما يظن جمهور الناس، وإنما الرديء الخوف منه، وإن الذى يخاف منه هو الجاهل به[٥٦].

وكرّس إخوان الصفا رسالة لمعالجة الخوف من الموت، تحدثوا فيها عن حكمة الموت قائلين: "إن الموت يؤدى بالإنسان إلى الحياة الأبدية"[٥٧]، ويظهر هذا الأثر عند ابن سينا أيضًا، فيضع رسالة بعنوان "الشفاء من خوف الموت" أو "دفع الغم من الموت" يخصصها للرد على أسباب خوف الإنسان من الموت، ويرجعها إلى جهل الإنسان بحقيقته قائلاً: "إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدرى ما الموت على الحقيقة"[٥٨].

إلا أن هذه الكتابات التى قدمها الفلاسفة للحديث عن حكمة الموت، وأنها كمالٌ للإنسان، وانتقالٌ إلى حياة أفضل لم تكف لدفع الخوف من الموت، وما زال كثيرون يخشونه، فحاول الفلاسفة البحث عن السبب الحقيقى وراء خوف الإنسان من الموت، وطرحوا عدة احتمالات: هل لأن الموت مؤلم؟ ولكن لم يعد أحد من الموت ليخبرنا عن ألم الموت. هل لأنه فراق للأهل والأحباب؟ ولكنه لقاء مع أحبة وأهل سبقونا إلى هذه الحياة. هل نتوقع التعب فى الموت؟ ولكن الموت راحة للإنسان من كد الدنيا.

ووجد الفلاسفة السبب الحقيقى وراء خوف الإنسان من الموت، إنه خوفٌ من العقاب، وليس خوفًا من الموت ذاته، فلا يخشى الموت إلا من ثُقلت ذنوبه؛ ولذا كان علاج هذا الخوف بإصلاح النفس وإصلاح الأعمال، وهذا ما أشار إليه إخوان الصفا بأن الخوف من الموت راجعٌ إلى جهل الإنسان بحقيقته قائلين: إذا عرف الإنسان نفسه وحقيقة جوهرها صارت همته -فى أكثر الأحوال -فى أمر النفس إصلاح شأنها، فإذا فعل ذلك يزول عنه خوف الموت[٥٩].

ويقارن العامرى بين رجلين أحدهما التزم طريق الخير فى علمه وعمله، فلا يخاف الموت، لأنه طريقه لنيل جزاء طاعته، والآخر أفسد حياته الدنيا فثقُلت ذنوبه. فكان موقف هذين الرجلين من الموت مختلفًا. فالرجل

الحكيم الصالح فى علمه وعمله يكون فى الدنيا "غير حريص على اللذات البدنية.. لا يكره الموت عند حضوره"(٦٠)، أما الرجل الآخر "المُؤْثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة، أو المؤْثر للجماع والراحة على التعبد لرب العزة، فجدير أن يكون خائفًا من الموت"(٦١). ويشير مسكويه إلى هذا المعنى بقوله: " ليس الموت بشَر، بل الموت على حالة قبيحة منسوب إلى الشر، وذلك أنك تقول: إن الموت على حالة جميلة غير الموت على حالة قبيحة"(٦٢).

ويؤكد ابن سينا هذا المعنى فى أن الخوف من الموت هو فى حقيقته خوفٌ من العقاب الذى سيلقاه الإنسان بعد الموت. لكن العقاب هو نتيجة لما قامت به النفس من شرور فى الدنيا، وهو يخلصها مما لحقها من شرور لتصح وتصبح نفسًا نقية صافية.

فإن الإنسان إذا فعل أفعالاً ردية، تنتقش فى النفس بحسب كل فعل ملكة ردية، ويجتمع على مرور الأيام صفات ردية متعددة، فإذا فارقت البدن تأذَّت بها تأذيًا عظيمًا، فالعقاب هو لازم للأفعال المذمومة.

ويعتقد ابن سينا أن العقاب هو خير؛ لأنه شىء عادل للنفس، ونتيجة لفعلها، وعدم التزامها بالحدود المصرح لها بها، والتى حددها الرسل والمشرعون، والعقاب يكون على شىء باقٍ بعد الموت، والإنسان لا محالة معترف بذنوب وأفعال يستحق عليها العقاب، كما أنه معترف بحاكم عادل يعاقب على السيئات لا الحسنات، ووجب على الإنسان أن يحترز من الذنب ويجتنبه. فكان العقاب دافعًا للإنسان على اجتناب الشر، وهو "لازم عما ارتكبه من الأفعال المنهية عنه؛ ولذا عاقبه الله تعالى على عصيانه"(٦٣).

ولذا كان حال البشر عند ورود الموت عليهم مختلفًا، عند البعض وهم المؤمنون حال سعادة، عند البعض الآخر وهم المذنبون حال شقاء وعذاب. فإذا كان الإنسان من النوع الأول كان موته نوعًا من السعادة؛ لأنه سبيله إلى الخير الحقيقى، وإن كان الإنسان من النوع الثانى كان موته عذابًا، فالإنسان عند الموت على نوعين "فأى روح كان صافيًا، فإن نزعه يكون

متعلقًا باللذة، وكل روح ذا أوزار فإن نزعه يكون متعلقًا بالألم"[٦٤].

فالموت كمال للإنسان، وليس قضاءً عليه أو نقصًا له، وإن كل من يخشاه فهو يخشاه بسبب نقصه عن إكمال ذاته، والإنسان الكامل الفاضل هو الإنسان الذى يستحب الموت، ولا يغتم لوروده عليه. فخوف الإنسان من الموت لا يرجع إلى الموت ذاته، وإنما من العقاب التالى على الموت. فعلى الإنسان أن يصلح ذاته قبل الموت حتى يتهيأ بعلمه وعمله لنيل السعادة الحقيقية والثواب الدائم، ومن التزم الحكمة والفضيلة لا يخشى الموت.

د - إصلاح الإنسان يتم قبل موته:

يحدد الفلاسفة طريقًا لإصلاح الإنسان لنفسه قبل الموت لينجو فى هذه الدار، ويصل إلى السعادة الحقيقية، وهذا الإصلاح يتم بطريقين: الأول: الطريق الأدنى، وهو الطريق العملى[٦٥] بإصلاح النفس وتهذيب الأخلاق، ويكون هذا الإصلاح عن طريق التنزه عن طرفى الإفراط والتفريط فى الأخلاق، والتوسط بينهما، وهو يحقق للإنسان السعادة الأولى.

أما الطريق الثانى: فهو الطريق النظرى[٦٦]، ويتمثل هذا الطريق فى الفضيلة العقلية، وهى تمثل السعادة الأعلى، التى يشارك الإنسان فيها الملائكة فى لذة معرفة الله وعبادته. أى يصير كائنًا روحانيًا، يحيا مثلهم، ويسعد كما يسعدون.

فإذا حصل الإنسان فى الدنيا على السعادة الأدنى الممثلة فى الفضائل الأخلاقية، والسعادة الأعلى الممثلة فى الحكمة العقلية، اكتملت نفسه على الأرض، وأصبح مهيأً لاستقبال الموت بلا خوف؛ لأنه المعبر إلى الحياة الحقة، الحياة الخالدة.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) الكندى: رسالة الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، دار الأندلس-بيروت، ١٩٨٠م، ص٢٨.

(٢) العامرى: رسالة القول فى الإبصار والمبصر، ضمن رسائل العامرى الفلسفية، تحقيق: د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية – عمان، ١٩٨٨م، ص٤٢١.

(٣) مسكويه: رسالة الخوف من الموت، ضمن مقالات مشاهير العرب، نشر: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية – بيروت، ١٩١١م، ص١٠٨.

(٤) ابن سينا: الحدود، ضمن كتاب" المصطلح الفلسفى عند العرب"، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.

(٥) الفارابى: التعليقات، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل-بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٤٥.

(٦) العامرى: شذرات فلسفية، ضمن رسائل العامرى الفلسفية، تحقيق: سحبان خليفات، ص٤٨٠.

(٧) العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق: أورت ك. روسن، دار الكندى – بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ص١٠٨.

(٨) العامرى: السابق، ص١٥٥.

(٩) العامرى: التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل العامرى، ص٣١٤– ٣١٥.

(١٠) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٠٨.

(١١) العامرى: التقرير لأوجه التقدير، ص٣٢١.

(١٢) إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق: خير الدين الزركلى، القاهرة، ١٩٢٨هـ، ج٣، الرسالة (٢٩)، ص٦١.

(١٣) الفارابى: فصوص الحكم ضمن الثمرة المرضية – ليدن ١٨٩٠م، فص (٢٧)، ص٧١.

(١٤) الفارابى: السابق، ص٧٣.

(١٥) التوحيدى: الإشارات الإلهية، تحقيق: وداد القاضى، دار الثقافة – بيروت، ١٩٧٣م، ص ٣٨٧.

(١٦) ابن سينا: رسالة " القوى الإنسانية وإدراكاتها"، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، تحقيق: حسن عاصى، دار قابس-بيروت، ١٩٨٦م، ص ٥٥.

(١٧) الكندى: رسالة الحدود، ضمن كتاب " المصطلح الفلسفى عند العرب"، ص١٩٠.

(١٨) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٠١.

(١٩) العامرى: شذرات فلسفية، ص٥١٦.

(٢٠) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق: هـ. ريتر، مطبعة الدولة – إستانبول، ١٩٢٩م، ج٢، ٣٢٩.

(٢١) صدر الدين الشيرازى: شرح الهداية الأثيرية -طهران، ١٣١٣هـ، ص٣٨٣.

(٢٢) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار الفكر العربى– القاهرة، ط١، ١٩٤٩م، ص٣٨.

(٢٣) ابن سينا: السابق، ص٤٤.

(٢٤) الزمخشرى: الكشاف، المطبعة البهية-مصر، مج١. ١٣٤٣هـ، ج ١، ص٦١.

(٢٥) الزمخشرى: السابق، ج١، ص١٦٩.

(٢٦) فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، المطبعة البهية -مصر، ١٣٥٧هـ، ج٣، ص ١٧٢.

(٢٧) الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مطبعة الحلبى-القاهرة، ١٩٦٨م، ج١، ص٩١.

(٢٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٣١.

(٢٩) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط٢، ١٩٦٩م، ص٢٢٢.

(٣٠) السهروردى: هياكل النور، تحقيق وتقديم: د. محمد على أبو ريان، مكتبة السعادة -مصر، ١٣٧٣هـ/١٩٥٧م، ص٤٩.

(٣١) التوحيدى: مثالب الوزيرين، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، دمشق، ١٩٦٥م، ص ٩٨.

(٣٢) التوحيدى: المقابسات، تحقيق: حسن السندوبى، المكتبة التجارية - مصر، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م، ص١٦٢.

(٣٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٣١.

(٣٤) الأشعرى: السابق، ج ٢، ص٣٢٩.

(٣٥) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، الرسالة السابعة، ص٢٥٩.

(٣٦) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٠٤.

(٣٧) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات فى (البعث و القيامة)، ص٢٨٣.

(٣٨) ابن سينا: رسالة فى الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الاغتمام به، ضمن مجموعة رسائل تحت عنوان" جامع البدائع "، جمع ونشر: محيى الدين الكردى، القاهرة، ١٣٢٥هـ/١٩١٧م، ص ٤٢٥.

(٣٩) مسكويه: رسالة فى الخوف من الموت، ضمن مقالات فلسفية، ص١٠٥.

(٤٠) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٢٩.

(٤١) العامرى: السابق، ص ١٢٨.

(٤٢) العامرى: شذرات فلسفية، ص٥٢. و أيضًا: التوحيدى: المقابسات، ص١١٧.

(٤٣) أفلاطون: رسالة الحكيم فرفوريوس، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٢٩٠، أخلاق تيمور، لوحة ١٢١.

(٤٤) ابن سينا: رسالة فى الشفاء من خوف الموت، ص٣٩.

(٤٥) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٥٥.

(٤٦) إخوان الصفا: الرسائل، ج٤، الرسالة الخامسة عشرة من الجسمانيات والطبيعيات " فى حكمة الموت والحياة"، ص٥٦.

(٤٧) الفارابى: التعليقات، ص٣٩.

(٤٨) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٣٤.

(٤٩) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف -مصر، ١٩٦٠م، ج٣، ص٧٧٠.

(٥٠) أفلاطون: محاورة فيدون، ص١٧٣، وأيضًا: محاورة الدفاع ص١١٠، ضمن مجموعة، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٣٧م.

(٥١) أفلاطون: رسالة إلى الحكيم فرفوريوس، ص١٢١.

(٥٢) الكندى: رسالة الحيلة لدفع الأحزان، ص٢١.

(٥٣) أبو بكر الرازى: الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، تحقيق: بول كراوس، القاهرة، ١٩٣٩م، ص٩٢،٩٣.

(٥٤) العامرى: الأمد على الأبد، ص٩٤.

(٥٥) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٩ مجاميع طلعت، ومنها نسخة مصورة رقم ٣٦٧٨ وتقع فى ٦٥ لوحة.

(٥٦) مسكويه: تهذيب الأخلاق، مكتبة صبيح – القاهرة، ١٩٥٩م. كما له رسالة بعنوان "فى الخوف من الموت وحقيقته وحال النفس بعده" نشرها لويس شيخو ضمن مقالات مشاهير العرب من ص ١٠٣: ١١٧، وربما كانت فصلاً من تهذيب الأخلاق.

(٥٧) إخوان الصفا: الرسائل ،ج٣، الرسالة الخامسة عشرة من الجسمانيات والطبيعيات، ص٦٠.

(٥٨) ابن سينا: رسالة فى الشفاء من خوف الموت، ص٣٦.

(٥٩) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات " فى البعث والقيامة"، ص٢٧٨.

(٦٠) العامرى: الأمد على الأبد، ص٩٦.

(٦١) العامرى: السابق، ص٩٧.

(٦٢) مسكويه: الحكمة الخالدة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٢٥٨.

(٦٣) قطب الدين الرازى: شرح الإشارات المسمى "المحاكمات"، دار الطباعة-القاهرة، ١٢٥٧هـ، ص٤٥٢.

(٦٤) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٥٥.

(٦٥) العامرى: السعادة والإسعاد، ص٥٩. و أيضًا: ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٦.

(٦٦) العامرى: السعادة والإسعاد، ص٤٩. وشذرات فلسفية ص ٤٨٠. وأيضًا: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج٢، ص ٤٢٩.

مراجع للاستزادة:

١ـ إبراهيم العاتى: الإنسان عند الفارابى، رسالة دكتوراه، كلية الآداب -جامعة عين شمس، ١٩٨٠م.

٢- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ضمن سلسلة مشكلات فلسفية رقم (٢)، مكتبة مصر- القاهرة، (د. ت).

٣- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى - بيروت، ١٩٨٢م، ج١، مادة (إنسان).

٤- زهدى جار الله: النزعة الإنسانية فى فلسفة ابن سينا، بحث ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر- القاهرة، ١٩٥٢م.

٥- علاء الدين سلطان: النفس الإنسانية فى القرآن، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٤٢٠هـ/١٩٨٩م.

٦- قسطا بن لوقا: الفرق بين النفس والروح، ضمن مقالات مشاهير العرب، نشر: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية- بيروت ،١٩١١م.

٧- د. منى أحمد أبو زيد: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة فى فكر العامرى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٨- د. منى أحمد أبو زيد: الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٩- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربى- بيروت، ط١، ١٩٨٦م، مج١ (الاصطلاحات والمفاهيم)، مادة (إنسان).

الأيس والليس

المعنى فى اللغة:

الأيس والليس هى كلمات عربية قديمة: كان استعمالها فى لغة العرب عند تدريس القواميس قليلاً، غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشىء تستعمل بمعنى: حيث هو فى حال الكينونية، وأن ليس بمعنى لا هو. يقول الخليل بن أحمد "معنى لا أيس هو لا وجد، أما كلمة ليس فهى مركبة من لا ومن أيس- أعنى لا أيس ثم طرحت الهمزة وألزقت اللام بالياء- فصارت ليس وهى تستعمل بمعنى لا، ودليله: قول العرب ائتنى به من حيث أيس وليس، ومعناه: من حيث هو ولا هو"[1].

المعنى الاصطلاحى فى الفلسفة الإسلامية:

يظهر هذا المصطلح كمصطلح فلسفى فى رسائل الكندى الفلسفية، ومن هذه الرسائل: رسالته "فى حدود الأشياء ورسومها"، ورسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم"، ورسالته "فى الفاعل الحق الأول التام"، ورسالته "فى إيضاح تناهى جرم العالم".

يذهب الكندى موافقاً فى ذلك آراء المتكلمين فى عصره إلى أن للكون علة أولى، هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر، وبهذا كان الكون - فيما يقول الكندى- أيس عن ليس، أى موجودًا من اللا موجود، لأنه من إبداع الله، وهذا يعنى أن الكندى يذهب إلى حدوث العالم لا إلى قدمه.

ولكن كيف توصل الكندى إلى تقريره لحدوث العالم على نحو خالف فيه الفيلسوف اليونانى أرسطو؟ أى ما هى المقدمات والأصول التى وضعها الكندى حتى أدت به إلى الرأى الذى بدا عنده متفقاً مع العقيدة الإسلامية؟.

من المقدمات والأصول التى تابع فيها الكندى متكلمى عصره، قوله بفكرة التناهى، تناهى الزمان وتناهى

الأشخاص، فالمتكلمون قد ساقوا - كما سبق - حججًا عديدة على حدوث العالم، ومن هذه الحجج ما يستند إلى فكرة التناهى، عبَّر عنها الكندى فى رسالته: "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم" فهو يقول: الانتهاء إلى زمن محدود، موجود، فليس الزمان متصلاً مما لا نهاية له، بل من نهاية اضطرارًا، فليست مدة الجرم بلا نهاية، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطرارًا، والمحدث محدث المحدث، إذا المحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطرارًا عن ليس"[٢].

هذا الإحداث إذن له بداية زمنية، أى يعتقد الكندى بلا تناهى العالم، بل لابد من وجود بداية للعالم، وهذا يدل عليه قوله فى رسالته فى الفاعل الحق الأول العام، من أن الفعل الحقيقى الأول هو تأييس الأيسات عن ليس، وأن هذا الفعل - فيما يرى الكندى - هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة، بمعنى أن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره"[٣].

ويطلق الكندى على هذا الفعل الخاص بالله، اسم الإبداع. ولعل ذلك يتفق - فيما يذهب البعض - مع العقيدة الإسلامية، إذ إن الله فى العقيدة الإسلامية بديع السموات والأرض.

وهذا الإبداع هو الخلق من العدم، أى إيجاد الشىء من لا شىء، إيجاد شىء لا يسبق بمادة ولا بزمان، أو - فيما يقول الكندى - إظهار الشىء عن ليس، أو تأييس الأيسات عن ليس، ومن الواضح أن هذا التصور يختلف عن التصور الأرسطى للعالم، وصلة العالم بالله.

معنى هذا أن الزمان إذا كان عبارة عن المدة التى تعدها الحركة، أى أنه "عدد الحركة" بحيث إذا كانت حركة كان زمان وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان، وهذه الحركة - فيما يقول الكندى - هى حركة الجرم الذى هو متناه، فإن هذا يؤدى كله إلى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا فى الإنية، أى أنها كلها تعد معًا"[٤].

والواقع أن الكندى فى رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح

تناهى جرم العالم، يحاول أن يبين ذلك ويوضحه، فهو بعد مقدمة لرسالته يوضح فيها معنى الأعظام المتجانسة، يحاول أن يثبت أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، أى أن الجرم لابد أن يكون متناهيًا.

فهو يقول فى رسالته هذه: "إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات. فإن كان جرمًا لا نهاية له، وتوهم منه جرم محدود، فإما أن يكون، إذ أفرد منه ذلك الجسم المحدود، متناهيًا أو لا متناهيًا، فإن كان متناهيًا فإن جملتها جميعًا متناهية، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية، فيجب من ذلك أن يكون الذى لا نهاية له متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن، وإن كان -بعد أن أفرد منه الجرم المحدود -لا نهاية له، فهو إذا زيد عليه أيضًا ما لا نهاية له فإنه كحاله الأولى. وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر، فإنهما جميعًا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردًا، فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعًا أعظم من الذى لا نهاية له وحده، وهما جميعًا لا نهاية لهما، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن، وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له، وأن كل عظمين متجانسين -ليس أحدهما أعظم من الآخر -متساويان، وقد تبين أنه لا مساو له، فهو مساو فى العظم له لا مساو فى العظم له، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له، فجرم الكل إذن متناه، وكل جرم يحصره الكل متناه[٥]".

من الواضح إذن أن الجرم إذا كان متناهيًا عند الكندى، فإن الزمان متناه أيضًا عنده، إذ إنه على الحركة التى تعد بدورها متناهية لأنها أساسًا حركة الجرم المتناهى كما أثبت الكندى -فيما أشرنا -وخاصة فى رسالته فى "وحدانية الله وتناهى جرم العالم"، ورسالته "فى إيضاح تناهى

جرم العالم" وإذا كان الجرم والحركة والزمان، كل ذلك متناه وله بداية، فمعنى هذا أنها محدثة ، أى لها بداية زمنية وليست قديمة.

وبهذا نستطيع أن نقول: إن نقطة البداية التى ينطلق منها الكندى لتأييد رأيه فى حدوث العالم، هى محاولة البرهنة على تناهى جرم العالم، إنه حين حاول إثبات تناهى جرم العالم، كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهى، حتى يصل إلى القول بحدوث العالم؛ لأن التناهى معناه أنه غير قديم ، وأما اللاتناهى فمعناه أنه لا أول لوجوده .

ومن الواضح أن هذا يختلف عن الرأى الأرسطى الذى أثبت تناهى العالم من حيث المكان، لكنه قال بعدم وجود بداية زمنية للعالم ، أى لا بداية زمانية له، بمعنى أنه لا متناه، إن أرسطو يقول بقدم الزمان وأن هذا الزمان غير متناه، مما أدى بالضرورة إلى قوله بقدم المتحرك، أى الجسم بمعنى أنه من اللازم عنده قدم هذا العالم المادى، وهذا هو -فيما سبق أن أشرنا - ما خالفه الكندى مخالفة تامة، منتهيًا إلى القول بحدوث العالم على أساس تناهى الزمان، العالم إذن عند الكندى وبعبارة أخرى حادث، تلك قضية أثبتها الكندى بالاستدلال العقلى، وبعبارة أخرى بمجرد إثباتها يثبت ما يلزمها، وهو: إثبات المحدث، إذ المحدث: محدث المحدث، إذ المحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث محدث اضطرارًا عن ليس[٦]، هذا الدليل فى نتيجته: هو الدليل العادى، الذى يستدل به المتكلمون، وإن كان الكندى يختلف عنهم اختلافًا بينًا، فيما يتعلق بطريقة الإثبات.

وما دام قد ثبت أن العالم حادث، وأن الله هو المحدث، فمعنى ذلك - ضرورة وبداهة -أن الله أوجده عن العدم، والإيجاد عن العدم من الأمور التى لا تتأتى إلا عن الله، يقول الكندى: إن الفعل الحقى الأول: تأييس الأيسات عن ليس[٧] كما قلنا.

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى، الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع - كما ذكرنا -ويُعرف الكندى الإبداع

بأنه: "إظهار الشىء عن ليس"[٨].

على آن الكندى لا يقتصر على هذا الدليل فى إثبات وجود الله، وإنما يورد أيضًا الدليل الذى يتحدث عنه القرآن الكريم، فى غير ما سورة، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم السارى فى الكون والنظام الشامل، والعناية التى تسود العالم بأكمله، وتربط أجزاءه ، وهذا الدليل قد ورد فى القرآن الكريم على أنه إخبار عن عناية الله بالكون وبالإنسان، ولم يرد على أنه دليل على وجوده سبحانه، إذ إن القرآن الكريم يعتبر وجود الله فطرة وبديهة، فلا يحتاج إلى دليل. يقول الكندى: "ليس أثر الصنعة من باب ، أو سرير، أو كرسى، بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن؛ بأظهر من ذلك فى هذا لكل ذوى العيون العقلية الصافية"[٩].

وإذا نظرنا إلى هذا العالم، فى جملته، وجدناه منضدًا، مترابطًا مقدرًا على الأمر الأنفع الأتقن ، ووجدنا بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحًا لبعض، وكل ذلك ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل..." ،فأما من قصر ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل.

وإن فى الظاهرات للحواس لأوضح الدلالة على تدبير مدبر آول.. فإن فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح، فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير -ومع كل تدبير مدبر -وعلى أحكم حكمة -ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف .

وهذا الدليل[١٠] فى وضوحه وبداهته، إنما يشعر به شعورًا غامرًا من كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق.. فإن من كان كذلك، انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف[١١] الجهل، واستحيت من الحرص، على اقتناء ما لا تجد، وتضييع ما تجد.

أ.د محمد على الجندى

الهوامش:

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدى: كتاب العين تحقيق د . مهدى المخزومى، ود. إبراهيم السامرائى، دار الهجرة إيران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ-٧/٣٠٠.

(٢) رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص٢٠٦.

(٣) ص ١٨٢-١٨٣. وانظر أيضًا التحليل الدقيق الذى كتبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة لرأى الكندى فى حدوث العالم، فى مقدمته لرسائل الكندى من ص٦٢ إلى ص٧٥.

(٤) رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص٢٩٥.

(٥) رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم ص١٩١-١٩٢.

(٦) أى: عن العدم.

(٧) أى إيجاد الموجودات من العدم.

(٨) أى عن العدم.

(٩) أى العالم.

(١٠) هذا الدليل: تحدث عنه القدماء أمثال سقراط، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى، وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة .

(١١) أى أستار ظلمات الجهل .

مراجع للاستزادة:

١- رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريده.

٢- د. محمد عبد الحليم محمود: تاريخ التفكير الفلسفى فى الإسلام.

٣- د. محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق.

٤- د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام.

البديهيات

البديهة هى سرعة الاستجابة فى الفكر أو العمل، والبديهيات هى المسلمات التى تتبادر إلى الذهن بمجرد التفكير فى الأمر.

والبَديهيات فى اللغة هى الأوليات، ففى لسان العرب: بديهيات هى جمع بداهة، والبداهة بضم الباء وفتحها أول كل شىء.

والبَدْهُ أن تستقبل الإنسان بأمر مُفاجأة، والاسم البَديهة ، وهى " أوّل ما يُفَاجَأ به، وبَدَهَةُ بالأمر استقبله به، تقول: بَدَهَهُ أمرٌ يَبْدَهُه بَدْهًا فجأة، وبَدَهَهُ بالأمر يَبْدَهُهُ بَدْهًا وبادَهَهُ مُبادَهَة وبداهًا فاجأه، وتقول بادَهَنى مُبادَهَة أى باغَتَنى مُباغَتة.. وفى صفة النبى ﷺ من رآه بَديهَة هابَهُ؛ أى مُفاجأة وبغتة؛ يعنى من لقيه ﷺ قبل الاختلاط به هابه لوقاره وسكونه، فإذا جالسه وخالطه بان له حسن خلقه. ويقال: فلانٌ صاحبُ بَديهةٍ بمعنى أنه يصيب الرأى فى أول ما يُفاجَأ به، و بَدَّه الرجلُ إذا أجاب جوابًا سديدًا على البديهة. والبُداهة والبَديهَة أول جرى الفرس، تقول هو ذو بَديهة وذو بُداهة، وبُدَاهة الفرس أولُ جريه"[١].

ويبدو أن مفهوم البديهيات قد تطور عند الإنسان منذ صغره، فالأمر البديهى هو ذلك الأمر الذى يقوم به الإنسان ابتداء دون جهد عقلى وتفكير، ومن غير شك فى صحة هذا الأمر، حيث يسلم الإنسان ببعض تلك البديهيات؛ لتكون له سلمًا أساسيًا للحكم على باقى الأشياء، فيسلم منذ الطفولة الأولى بالترقيم ، وكذلك بارتباطه بأسرته (أمه وأبيه وإخوته ومن يعيش معهم)، ويدافع عنهم دائمًا دون أن يسأل هل هم على حق أم على باطل؛ استجابة لبديهية حسية عاطفية تتكون مع نظراتهم الرحيمة له، وتبادل الحب معهم.

ثم يتطور مفهوم البديهية عند الإنسان مع تكاثر متشابهاتها فى

الحس والعقل مع مرور الأيام، فيسلم منذ الصغر بالترقيم وبالحروف المتعارف عليها فى قومه، ثم يسلم بثوابت متفق عليها سكوتًا أو قولاً أو عملاً: مثل بعض الأخلاق السلوكية العملية، كالحياء من الشر، وحب فعل الخير، أو بعض الأعراف والتقاليد المتعارف عليها فى بيئته.

ثم يزداد تطور تلك البديهيات عند الإنسان بالتدريب البسيط، لتصبح البديهة هى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لا بسبب الفكر العميق، إنما بمجرد النظرة الأولى البسيطة، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين، أو حاصل جمع واحد واثنين يكون هو الرقم ثلاثة. ثم يتطور الأمر حتى تصبح البديهيات أمورًا عقلية جازمة، كقولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، أو كقولنا: الأشياء المتساوية بشىء واحد متساوية.

والبديهيات فى الاصطلاح تعنى الوضوح: فالبداهة فى الاصطلاح هى الوضوح التام التى تتصف به المعرفة عند حصولها فى الذهن ابتداء. وهى المعرفة التى لا يتوقف حصولها فى الذهن على نظر وكسب[٢].

والبديهية قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من غير طلب للبرهان، وقد سميت الأشياء الأولية بالبديهيات: لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من غير وسيط، وتعد البديهيات أساس العلم؛ لأن العلم إما بديهى، وإما نظرى، والبديهى هو الذى لا يتوقف حصوله على نظر علمى، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق أن النفى والإثبات لا يجتمعان، والنظرى هو الذى يتوقف حصوله على فكر وبرهان، مثل تصور قوانين الطبيعة. وتختلف البديهيات عن المسلمات ؛حيث تعد البديهيات مبادئ تحليلية أولية صادقة، فى حين أن المسلمات مبادئ تركيبية غير صادقة بذاتها، وهى مختلفة باختلاف العلوم الرياضية[٣].

والأوليات هى البديهيات بعينها سميت بها؛ لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولاً لا بتوسط شىء آخر، وأما الذى يكون بتوسط شىء آخر، فذاك المتوسط هو المحمول[٤].

وعلى ذلك تكون البديهيات هى

حصيلة ذلك الاستعداد لقبول المعرفة وتركيب تلك البديهيات بعضها مع بعض، لتصبح بمثابة النظريات الحياتية التى يصدق بها الإنسان، ولا يتجاوزها فى حياته، فمن هنا البديهة هى الاستعداد لقبول المعارف، والتى تؤدى بعد تركيب بعضها مع بعض إلى أن يحصل للإنسان علوم كلية أولية ،وهى المسماة بالعقليات. ثم تصبح تلك البديهيات تصديقات غير كسبية، ويتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية؛ أى العلم.

والأمر البديهى القريب يصدر بسهولة ويسر، وهو أقرب للفطرة كقضية الإيمان بالخالق فى جوهرها العام عند جمهور الناس، التى تعد أمرًا بديهيًا، فلا يبحث فيه الإنسان عن القضايا المنطقية والفروض الجدلية، إنما ينطلق مباشرة ليجزم بهذا الإيمان فى يقين وثبات. أما طبيعة الإله وصفاته فهى التى تحتاج إلى إدراك عقلى ومجهود ذهنى، وقياس منطقى يقوم على التروى والتفكير والتدبر.

وللعقل درجات فى الإدراك؛ منها درجة البديهيات التى يسلم بها مباشرة حين سماعها أو رؤيتها، ومنها ما يبحث لها عن قياس، أو يستنبط لها حكمًا، أو يضع لها حدًا أو شرطًا ليقبلها. فمن " البديهيَّات: كون نفى الشىء وإثباته من سائر الوجوه لا يجتمعان، ومثل: الكلّ أعظم من الجزء. وللعقل إدراك آخر وهو إدراك اقتران أحد المعلومين بالآخر، عن طريق القياس أو فهم أحد المعلومين عن الآخر عن طريق الاستنباط، أو الحصول على نتيجة من تفاعلهما أو تنافرهما عن طريق الاستنتاج.

والبديهيات هى إحدى مكونات العلم المحدث، والذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهى، وضرورى، واستدلالى. فالبديهى: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء. والضرورى: ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع، وحدوث الأغراض. والاستدلالى: هو الذى يحصل بدون نظر وفكر، وقيل: هو الذى لا يكون تحصيله مقدورًا للعبد[٥].

وهنا يلزمنا للتوضيح؛ أن نفرق بين

البديهيات وغيرها من الأمور العقلية التى تتبعها كالروية والخبرة، حيث إن البديهيات هى الأوليات، والسبب فى هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها، بلا توسط شىء مع آخر؛ أى أن يربط المحمول بالموضوع كأنهما شىء واحد كما بينا. أما الروية فهى ما كان من المعرفة بعد فكر وتدقيق كثير، وهى من روى، فيتروى فلان فى أمره؛ أى يعيد التفكير فيه مرات. أما الخبرة فهى معرفة يتوصل إليها عن طريق التجربة التى قد تستوجب أدوات خارج الذهن. ومن هنا فالبديهيات فطرية، أما غيرها من الأمور العقلية فهو كسبى يحتاج لمجهود وفكر وتدبر وتمعن.

ومن هنا تصبح البديهيات إحدى مقدمات القياس، فقد حصر علماء المنطق التصديقات الضرورية فى ست، وهى: البديهيات، والمشاهدات، والفطريات، والمجريات، والمتواترات، والحدسيات؛ لأن القضايا، إما أن يكون تصور أطرافها، بعد شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات، كافيًا فى حكم العقل أولاً، فإن كان كافيًا فهى البديهيات. وإن لم يكن كافيًا فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل، ويعينه على الحكم، أو إلى القضية، أو إليهما جميعًا، فالأول: هو المشاهدات لاحتياجها إلى الإحساس. والثانى: لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازما وهى الفطريات. أو غير لازم، وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهى الحدسيات. وإلا فليست من الضروريات، بل من الفطريات، والثالث إن كان حصوله بالأخبار، فالمتواترات وإلا فالمجريات [٦].

والبديهيات عند بعض المتكلمين لا تفيد العلم بشىء معين موجود فى الخارج [٧]، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق، وكالعلم بأن الأشياء المساوية لشىء واحد هى متساوية فى أنفسها، لأن ذلك لا يكون عندهم إلا بالحس والعقل.

ومن خلال ما سبق يمكن القول إنه لا يصح الاختلاف فى البديهيات، وإن اختلف أهل النظر فى بيان ما تفرع منها من العلوم التى وضعت للبحث فى الاجتماع البشرى خاصة [٨]. ومن هنا فالبديهيات هى تلك الأمور الذهنية التى لا تفتقر إلى الوضوح، بل قد تعلوه، كاستحالة الجمع بين النقيضين

أو ارتفاعهما معًا ، أو وجوب أن الكل أعظم من الجزء ، أو حتى البديهيات الفطرية كحب الوطن والحنين إليه ، وتقدير الأسرة وتقديم عقيدتها وتوقير أفرادها.... إلخ

ومع أنه لا ينكر البديهيات إلا مكابر[٩] إلا أن هناك من يقدح فى البديهيات، ومن هؤلاء القادحون فى الحسيات فقط؛ أى دون البديهيات، وهذا القدح ينسب إلى أفلاطون، وأرسطو، وبطليموس، وجالينوس، صرح بهذه النسبة الإمام فخر الدين الرازى، ولما كان هذا القدح منهم مستبعدًا جدًا أشار الرازى إلى تأويله[١٠]. وهناك القادحون فى البديهيات فقط ،وهم لا يقدحون فى الحسيات، وهؤلاء معترفون بالبديهيات، لكنهم قالوا هى أضعف من الحسيات: لأنها فرع عنها ، وذلك لأن الإنسان فى مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها ، فإذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها وأقام عليها الحكم[١١].

ومن المنكرين للبديهيات السوفسطائية الذين قالوا بإنكار الحسيات والبديهيات جميعًا ، وذلك لأن السوفسطائية يقولون بالتوقف أى باللاأدرية ، وقد تهكموا بحكم الحس والعقل، وشككوا فى الضرورة والنظر، وهذا أكبر دليل على تخبطهم، حيث ذهبوا إلى "بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعًا"[١٢].

ومع اتفاق العقلاء على أن الحسيات والبديهيات مبادئ أولى تستند إليها الحجة على الغير، فهناك كما قلنا ، من قدح فى الحسيات وحصر المبادئ الأولى فى البديهيات، ومنهم من عكس، ومنهم من قدح فيهما جميعًا ، ولكل فريق من الفرق شبه فى ذلك ، وقد أطنب الإمام الرازى فى ذكر شبهات هؤلاء والرد عليها ، ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر الفلاسفة ، ورد بأن أكثر علومهم اليقينية مبنية عليها ، وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية ، وحاول أن يجد عذرًا لهؤلاء؛ بأن المراد من قولهم هو أن جزم العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط[١٣].

والواقع أن القدح فى البديهيات بما

يشمل الأوليات لا سبيل إليه؛ لأن هناك قضايا واضحة ، وهى متفق عليها ، وهؤلاء القادحون لم يأتوا بما يناقضها ، وإنما حاولوا التشكيك فيها ، وذلك كقولنا: الثلاثة أقل من الستة ، والشىء أعظم من جزئه ، و الشىء لا يكون موجودًا ومعدومًا ، والجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد ، وخلاف ذلك[١٤].

وهناك شُبهة ثانية للقادحين فى البديهيات فقط، وهى أنَّا نجزم بالعاديات التى جرت بها العادة، كجزمنا بالأوليات التى هى البديهيات، لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة العقل، مع أن العاديات لا اعتماد عليها ، فكذا البديهيات[١٥]، وهذا غير سليم ؛ حيث العاديات لا تصبح بديهيات إلا إذا وافق عليها جمع من العقلاء، أى تتوقف على قبول العقل السليم لها ، فى حين العاديات لا تتوقف على العقل بل تتوقف على البيئة والزمان والمكان.

وفى عصر النهضة الأوربية جعل ديكارت البديهة هى معيار الحقيقة ، وأن المعانى لا تكون بديهية إلا إذا كانت واضحة ومتميزة. لكن البداهة عند ديكارت هى بداهة عقلية ، فى حين أن من تلاه من مؤسسى الفكر الغربى رأوا أن شرط البداهة وحده لا يكفى أن يكون معيارًا صادقًا للحقيقة ، كما أشار (كانت) و(رينوفيه) بقولهما: إن المعانى التى نجزم ببديهيتها هى المعانى الموافقة لميولنا وآرائنا ومعتقداتنا ، دون أن تكون مطابقة للحقيقة ، فليس كل ما توجبه بديهة الإنسان بصادق بل كثير منها كاذب، إنما الصادق بديهة العقل المؤيد بالحس والتجربة[١٦]. وهذا يدل على أن البديهة الصادقة مدارها العقل السليم وليس عادة الإنسان، وهم بهذا المعنى لا ينكرون البديهة العقلية إنما يتوقفون عن البديهية المكتسبة من البيئة.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد ، فقد تطور الأمر عند الأوربيين ليقولوا بنسبية البديهيات ومن خلال ذلك بنيت فلسفتهم الأخلاقية على النسبية؛ أى ليقولوا بنسبية الأخلاق، ثم لتصبح أحد أسس منطلقات الفكر الغربى فيما بعد القرن التاسع عشر، وهو ما لا نوافقهم عليه.

أ.د محمود مسعود

الهوامش:

(١) كتاب لسان العرب، مادة بده ٣/٢٣٣ دار المعارف، القاهرة، د. ت.

(٢) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، مادة بداهة ١/٢٠٠.

(٣) السابق ص٢٠٢.

(٤) الرازى، التفسير الكبير٢/١٩٠. وكذلك كتاب الكليات ، أبو البقاء أيوب الحسينى الكفوى، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصرى، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٨م فصل الباء ص٢٨٤.

(٥) التعريفات باب العين.

(٦) شرح المقاصد فى علم الكلام، سعد الدين التفتازانى، دار المعارف النعمانية باكستان، ط١، ١٩٨١م، ١/٢٥.

(٧) مجموع الفتاوى ٩/٧١، انظر أيضًا، مجموع الفتاوى ٩/٢٢٠.

(٨) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الكتاب العربى ١٩٩٦م، ص٨٦.

(٩) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ١/١٠١.

(١٠) عضد الدين الإيجى، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة،، دار الجيل بيروت، ط١، ١/٨١.

(١١) المرجع السابق ١/٩٣.

(١٢) المرجع السابق ١/١١٣.

(١٣) شرح المقاصد فى علم الكلام ، ١/٢٧.

(١٤) القائد إلى العقائد ١/٦٠.

(١٥) المواقف ١/١٠٤.

(١٦) المعجم الفلسفى ، مادة بداهة ١/٢٠٠.

البسيط

من المصطلحات العلمية ما لا يمكن تعريفه تعريفًا جامعًا مانعًا، وذلك إذا كان يندرج تحته أكثر من قسم، مثل هذا المصطلح (البسيط)، والمطلوب – حينئذ – تقسيمه أولاً، ثم تعريف كل قسم على حدة.

أقسام البسيط:

ينقسم البسيط إلى ثلاثة أقسام هى:

١ -البسيط الحقيقى: وهو ما لا جزء له فى الأصل، كالبارى تعالى.

٢ -البسيط العرفى: وهو ما لا يكون مركبًا من الأجسام المختلفة الطبائع.

٣ -البسيط الإضافى: وهو ما يكون أجزاؤه أقل بالنسبة لبسيط آخر.

وهناك تقسيم آخر للبسيط، ولكن من حيث طبيعته، وهو بهذا الاعتبار إما روحى (أو كما يقول جمهور الباحثين من القدامى والمحدثين روحانى) وإما جسمانى.

فالأول: كالعقول والنفوس المجردة.

والثانى: كالأجسام المركبة من العناصر[1].

وقد يُطلق مصطلح "البسيط" على القياس ذى المقدمتين الاثنتين فقط، فى مقابلة القياس المركب، المؤلف من أكثر من اثنتين، وإن كنا نعتبر أن التقسيم هنا شكلى، لأن المقدمتين المشتملتين على ثلاثة حدود، هما الأساس فى تشكيل القياس، وما زاد عنهما يكون على سبيل التوضيح لإحدى المقدمتين أو لهما معًا[2].

وسنتكلم بشىء من التفصيل عن القسم الأول من الأقسام السابقة، حتى يتضح المراد من هذا المصطلح، ولأنه أكثر الأقسام فى مجال التطبيق من جهة، ويتصل بالذات الإلهية والعقول والنفوس من جهة أخرى

أولاً: البسيط الحقيقى: (الموجود الأول) والبساطة بهذا المعنى ترتبط

بفلسفة "أفلوطين" فى الموجود الأول أو الطبيعة العليا، كما يطلقها على "الذات العلية" ، والواحدية عنده لا يقصد بها التفرد فى الوجود، أو عدم الشريك، كما قد يوحى به ظاهر اللفظ، فقط، بل كان يقصد بها ما هو أدق من ذلك بكثير، فواحدية الحق سبحانه، يضاف إليها – بجانب التفرد وعدم الشريك – الواحدية ولو فى التصور الذهنى، وبهذا تكتمل الواحدية من كل الوجوه، وهو ما يسمى عنده بالوحدة المطلقة، ولما كانت الذات الإلهية كذلك، فإنه يستحيل فى نظره وصف هذه الذات بوصف أو أوصاف تقتضى تكثرًا، ولو كان ذلك فى الذهن فقط، ومن ثم لا يقال عنه تعالى: إنه عاقل أو معقول أو غير ذلك من الأوصاف الثبوتية، لأن الوصف لابد أن يكون له محل يقوم به وهو الموصوف، وهذا تكثر ينافى بساطة الذات الإلهية، ولقد صور لنا "سانتلانا" فلسفة أفلوطين فى هذه القضية بقوله: "هو فوق الوجود، وفوق الفكر"، وهذه الذات البسيطة من كل وجه أبدعت الأشياء، لا عن روية وفكر، لأنها متعالية عنهما، ومن ثم فصدور العالم عنها كفيض شعاع عن عين الشمس[٢].

ولكن حرص " أفلوطين" على "البساطة" بالمعنى الذى أشرنا إليه، لم يعصمه من التناقض أحيانًا، مما يدل على أن الإيغال فى قضية ما، قد يترتب عليه تخلف صورة من صور التفكير لم يشملها التصور العام لتلك القضية، فالرجل ذاته قد أباح لنفسه بأن يصف واحده بأنه خير محض، وهذا يخدم موقفه من بساطة "الذات الإلهية" غير أنه بشىء من التمحّل يخرج المسألة على أساس أن الخيرية ليست وصفًا قائمًا بالذات يقتضى التكثر، بل إنها هى عين ذاته، وذاته وخيريته ليسا شيئين، بل شيئًا واحدًا.

ومما لا شك فيه أن هذا دفاع غير مقبول، لأنه يمكن أن يُقال على أى وصف يقوم بالذات الإلهية كالمريد مثلاً. ويعلل بعض الباحثين لوقوع هذا التناقض فى فكر "أفلوطين" فى القضية التى معنا، بأنه كان مقلدًا للنظرية الأفلاطونية فى القول بالمثل، حيث جعلت من بينها مثالاً أعلى

وأكمل، هو مثال الخير، وهو لهذا يعتبر أول الموجودات فى الرتبة والمنزلة عند أفلاطون، فأثره فى "الأول والبسيط من كل وجه" واضح لدى أفلوطين، غير أن الأخير لم يفطن للتناقض الذى وقع فيه عندما أقر وصف "أولِهِ" بالخير المحض، فى الوقت الذى نفى عنه كل وصف إيجابى، حفاظًا على بساطته وواحديته[٤].

غير أن الباحث المحايد يقرر فى اطمئنان رفض هذا الفهم لمعنى التنزيه الإلهى: فأى تنزيه هذا الذى يراه "أفلوطين" ومن سبقه إلى هذه الفكرة ومن جاء بعده من مفكرى الإسلام وغيرهم، عندما يلاحظون جانبًا واحدًا فى مثل القضية التى معنا، ولا يلاحظون ما يترتب عليها من آثار تكاد تعصف بقضية "الألوهية" برمتها؟ وهل الأوصاف الثبوتية التى هى من خصائص الذات الإلهية، والتى هى - أيضًا -من كمالاتها تخدش الواحدية كما يزعمون؟ إن فكرة "المحرك الأول" الأرسطية، وفكرة "مثال المثل" الأفلاطونية، وفكرة "البساطة" الأفلوطينية ، لم تستطع كل واحدة منها أن تدافع عن نفسها أمام كثير من الطعون والمآخذ التى وجهت إليها ، وهل نُقِرّ مع الأخير بفكرته هذه ونضحى بكونه تعالى عالمًا مريدًا عاقلاً... إلخ ، «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟ »

لقد رأينا فى بعض دوائرنا الفكرية من يذهب إلى قريب مما ذهب إليه "أفلوطين"، فالمعتزلة – مثلاً – حين يفهمون التوحيد ،ويجعلونه أصلاً من أصولهم على معنى خاص، فى ضوئه يخرجون المسألة على نحو قريب جدًا مما ذهب إليه "أفلوطين": إذ فهموا التوحيد على معنى: عدم زيادة الصفات على الذات أو رجوعها إلى صفة العلم عند بعضهم[٥]، هل كانوا يدرون أنهم من أجل تمسكهم بفهم خاص لمعنى التوحيد قد ضحوا بجميع الصفات الثبوتية، التى هى من كمالات الذات، حتى يَسْلَم لهم مذهبهم؟ وهل هذا هو التنزيه؟ وهل يصح فى معيار العقل ودلالة الألفاظ على معانيها ، أن يحمل الوصف على الموصوف بحيث يكون معناهما واحدًا؟ وهل يقر المنطق ما يسمى

بالحمل الصورى، وهو حمل الشىء على نفسه؟.

إن تنزيه الله سبحانه بهذا المعنى هو خدش للتنزيه بالمعنى الحقيقى، لأن الحق سبحانه، هو الكفيل بتنزيه ذاته العلية، وقد جاءت النصوص بما يثبت له كل كمال على سبيل التفصيل، وينفى عنه كل نقص على سبيل الإجمال، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١).

وإذا كان العقل قد انتهى إلى تناقض "أفلوطين" فيما ذهب إليه من تقرير فكرة بساطة الذات الإلهية حفاظًا على التنزيه على الوجه الذى بيناه. فإن هؤلاء الذين يخرجون التنزيه على معنى يخالف حقيقته، يكونون قد خالفوا العقل والنقل معًا، وهذا ما انتهى إليه شيخ الإسلام "ابن تيمية" فى مسألة التنزيه الإلهى[٦].

وكان من أشد الأفكار غرابة وشذوذًا فى نظر العقل والدين معًا ما ذهب إليه بعض مفكرى الإسماعيلية، من القول بأن التنزيه الإلهى - والبساطة أول مظاهره - ألاّ يوصف الحق سبحانه بالصفات الثبوتية، ولا ينفى عنه نقائضها، بمعنى: أنه لا يجوز أن يوصف بمعنى الوجود أو ينفى عنه نقيضه "اللاوجود"[٧]، وهذه المسائل كلها يظهر فيها ما يمكن أن يُسمى بالخداع اللغوى، ونقصد به: إسقاط أو اعتبار دلالات الألفاظ على معانيها لدى الإنسان، يمكن أن تكون هى هى فى دلالاتها على المعانى الإلهية، وقد ذكرنا سابقًا أن الله سبحانه وتعالى قد وضح المفاضلة الحقيقية بينه تعالى وبين خلقه حين قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾(الشورى:١١)

ويقول المحققون من علمائنا: لما فارقت ذاته ذوات المخلوقات، فقد وجب أن تنافى صفاتها صفاته، ويمكن أن يضاف إلى ذلك: أن جميع النسب والإضافات التى يلحظها الذهن حين التعامل باللغة مع المخلوقات، ينبغى ألا تعتبر فى حق الله سبحانه وتعالى. ولما كانت اللغة التى يتعامل بها البشر بعضهم مع بعض، إنما تكون لها دلالاتها الوضعية. التى يمكن أن تتطور

من جيل إلى جيل، ولما كان الخطاب عن الله تعالى لا يمكن أن يتجاوز تلك اللغة، حتى يمكن التخاطب بها بين البشر، فقد دل هذا كله على أن الخداع اللغوى، الذى يوحى به استعمالها فى المجال الإلهى ينبغى أن يزول.

وقد لاحظ هذه المسألة بعمق شيخ الإسلام ابن تيمية، حين طبقها على النصوص المتشابهة وقرر فيها أن الألفاظ الموهمة للتشبيه ينبغى أن تفهم فى ضوء ما تضاف إليه، وضرب لذلك مثلاً بلفظ "اليد" فى قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح:١٠)، فقال: إن المعنى ينبغى أن يفهم بحسب ما يضاف إليه "لفظ" "اليد"، وأردف ذلك بقوله: الظاهر فى حقه تعالى ليس كالظاهر فى حق غيره. ومن هنا نفهم أن محاولات الفلاسفة التقليديين فى الإسلام كالفارابى وابن سينا، إيجاد علاقة معقولة بين الدين والفلسفة، وذلك بتخريج بعض القضايا الدينية فى ضوء النظرة الفلسفية، كالعلاقة بين الصفات الإلهية والذات، إنما كانت على حساب كل من الدين والفلسفة معًا، لأن فكرة البساطة التى وقع تحت تأثيرها هذان الفيلسوفان لا تقبل بحالٍ من الأحوال فى منظور ثقافة إسلاميةأصيلة، تقرر الفوارق اللامحدودة بين الحق تبارك وتعالى وبين خلقه، وإلاّ لتساوى الخالق والمخلوق، وهذا لا يقره العقل والدين معاً.

وكلام الفيلسوفين فى مبحث واجب الوجود لا يختلف كثيرًا من حيث المعنى عن " واحد" أفلوطين، وقد ظهر هذا بشكل واضح فى تفسير ابن سينا لبعض الآيات القرآنية التى تتحدث عن الواحد.

و"البسيط" عند الخالفين، لا يخرج عن المعنى الذى ذكرناه نقلاً عن "الجرجانى" فهو "الموناد" عند "ليبنتز" وهو عند "ديكارت" نقطة البداية فى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج. قال: أرتب أفكارى فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج فى الصعود شيئًا فشيئًا، حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبًا "، وعند "كانت" لا ينطوى على عناصر مضافة

إليه، فيقال: دين بسيط. أى: دين لا يستند إلا إلى مجرد العاطفة وليس إلى عبادة خارجية أو عقائد مفارقة. وعند "المناطقة الوضعيين" يقولون: إن القضية ابسيطة هى التى تصور واقعة واحدة، هى الحد الأدنى لما يحدث فى الطبيعة[٨].

وإذا كان بيان هذا القسم من هذا المصطلح قد طال بعض الشىء، فالعذر أن كتابته التى جاءت مشفوعة بتطبيقاتها فى مجال العقيدة، هى التى أدت بنا إلى هذا التطويل، كما أن للموضوع حساسية خاصة تتصل بكل من الفلسفة والدين معًا. وهذا يرينا إلى حد ماذا تعمل الأفكار السابقة فى الأفكار اللاحقة ما لم تراع ظروف كل بيئة، لأن الأفكار الفلسفية والتفسيرات الإنسانية للدين، هما نتاج بشرى مرتبط أشد الارتباط بالمحيط الذى تولد فيه، ومن ثم فإن نقل هذه الأفكار وتلك التفسيرات إلى وسط جديد غير الوسط الذى ظهرت فيه، ينبغى أن يحاط بكل الضمانات، حتى لا تجعل المسائل الذاتية من القضايا المشتركة، فهذا لا يكون إلا فى العلوم الموضوعية التجريبية، لأن حقائقها عبارة عن قوانين، هى فى نفسها قابلة للتعميم والتطبيق – إلى حد بعيد– فى كل مكان وزمان.

فى النفس والعقل: وهما من البسائط الروحية لدى كثير من الفلاسفة القدامى، وفلاسفة العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية، وفلاسفة العصر الحديث والمعاصر، وسنفرد لكل منهما حديثًا مستقلاً، حتى نعطى صورة مركزة تلم شعث الموضوع بما لا يسع القارئ جهله.

فى النفس: وجد لروحيتها وخلودها صدى فى الحضارات القديمة، فكتاب "الموتى" لدى المصريين القدماء فيه حديث مطول عن النفس من هاتين الجهتين، وقد قرر الفلاسفة اليهود القدماء أن الإنسان مركب من نفس وجسم. وأن الأخير يعود إلى التراب بالموت، وأما النفس فتعود إلى بارئها لتنال جزاء ما قدمت فى الدنيا، ثوابًا أو عقابًا، وفى "الزراد شتية" نرى العالم كله تشغله مجموعة من الأرواح، بعضها خير وبعضها شرير، وأن هذين النوعين من الأرواح فى نزاع مستمر

حتى تنتصر الروح الخيرة فى آخر الأمر، ونفس فكرة النفس الروحانية نراها لدى "البراهمة" التى تصور لنا أنها فى نزاع مستمر مع البدن، حتى تغلبه، وتفنى فى "براهما" على أنه الحقيقة بالذات، وإذا لم تصل إلى درجة من "التجرد" تؤهلها لهذا الفناء فإنها تظل حائرة، تتنقل من بدن إلى آخر، وهو ما يعرف بالتناسخ، حتى تصادف بدنا تنتصر عليه ، وتصل فى النهاية إلى ما تريد.

وأما حديث فلاسفة اليونان عن النفس، فالذى يعنينا منه من قال ببساطتها، فقد أبعدوها عن عالم المادة، وذهبوا إلى أنها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوى، وقد حفلت محاورتا "فيدون" و"طيماوس" لأفلاطون ،وكتاب "النفس" و"الطبيعيات" الصغرى لأرسطو، على دراسات عميقة تتصل بالموضوع الذى معنا، ولدى شراح أرسطو والأفلاطونية الحديثة كثير من هذه المباحث التى كان لها – مع ما سبقها من المدارس الشرقية التى أشرنا إليها – أكبر الأثر فى صياغة علم النفس عند المسلمين، بالإضافة إلى ما انتهت إليه عبقرية بعضهم فى هذا المقام[٩].

وأما فى الإسلام فإن المتكلمين والصوفية كانوا أسبق الفرق التى تكلمت فى هذا الموضوع، وقد تنوعت آراء بعضهم وبخاصة لدى المتكلمين حين تعرضوا للحديث عن النفس، وكان البحث فى طبيعتها وخلودها مما استحوذ على كثير من مباحثهم. ومن حيث طبيعتها رأينا بعضهم يقول بماديتها وآخر يقول بروحيتها ، وقرر فريق ثالث أنها طبيعة بين المادية والروحية ، وفى كتاب "الروح" لابن قيم الجوزية شرح واضح لمذاهب الفرق الإسلامية فى النفس.

ومن أظهر المتكلمين الذين قالوا بروحية النفس وبساطتها "معمر بن عباد السلمى" من المعتزلة ، وإمام الحرمين" الجوينى "من الأشعرية. فهى عندهما جوهر روحى، من طبيعة إلهية لا تفنى بفناء البدن، ثم بعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعصاة إلى النار[١٠].

والصوفية يذهبون إلى القول بروحانية النفس وبساطتها ، لأنها

جوهر مستمد من روح الله، ولما كانت كذلك فإنها تنزع دائمًا إلى العودة إلى مصدرها، وسبيلها إلى ذلك إنما يكون بالمجاهدة والذكر، ولا يعوقها عن الوصول إلى غايتها إلا البدن، الذى يشكل فى الحقيقة سجنًا لها.

ولئن كانت هذه الآراء أشبه ما تكون بالخواطر التى لا تعبر عن نظرية متكاملة فى النفس من هذا الجانب، إلا أنها كانت ممهدة لدراسات أعمق وأثبت كما نرى ذلك لدى الخالفين(١١).

وإذا تجاوزنا ما كتبه بعض المترجمين "كقسطا بن لوقا" الذى وضع رسالة بيّن فيها الفرق بين الروح والنفس، وجمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس، وما كتبه الرازى الطبيب فى كتابه الطب الروحانى، وكذا ما كتبه الحسن بن الهيثم عن الإدراك الحسى، على اعتبار أنها كتابات تمزج بين النظر والتطبيق - وبخاصة لدى الرازى وابن الهيثم - ووقفنا وجهًا لوجه أمام الدراسات النظرية المجردة؛ لوجدنا أن الكندى فيلسوف العرب كان أول من ألف فى هذا المقام بطريقة علمية دقيقة، وله فى ذلك عدة رسائل، كلها تبين أن النفس جوهر بسيط، وقد تأثر فى هذه الرسائل بأرسطو وتقسيمه الاعتبارى للنفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية، كما فسر الأحلام والرؤى بنفس تفسير أرسطو لها. وأما الفارابى فقد كان رأيه فى النفس مضطربًا، الأمر الذى جعل ابن طفيل يصفة بالغموض فى رأيه فى النفس.

ولا بد من الإشارة هنا إلى شخصية لا بد من ذكر جهودها فى هذا المقام، وأعنى به: "ابن مسكويه" فقد ذهب إلى أن النفس جوهر بسيط غير محسوس، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم، وهى فى إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات بجانب ما تحمل معها من معرفة أولية، وتمتاز نفس الإنسان عن نفس الحيوان بالروية والتعقل، التى تقود أفعالها نحو الخير(١٢).

وقد توجت الدراسات النفسية لدى المسلمين بدراسة ابن سينا للنفس الإنسانية، غير أن هذه الدراسات وإن جاءت مسهبة وموسعة إلا أنها كانت

فى بعض جوانبها انتخابًا واختيارًا لآراء السابقين، وبخاصة فيلسوفى اليونان: أفلاطون وأرسطو، وكل ما يعنينا فى هذا المقام هو أن نبيّن أن الرجل لم يخرج عن إيمانه بأنها من حيث طبيعتها جوهر بسيط، وأن لها أحوالاً. وأنها خالدة فضلاً عن كونها موجودة، وأقام على ذلك البراهين المتعددة، وأنها حقيقة مغايرة للجسم تمام المغايرة، وكأنه بصنيعه هذا، قد رد على من ينكرها أو يقول بماديتها، وقد أفاد من دراسته هنا كثير من الباحثين الغربيين والشرقيين على السواء، لأن دراسته للنفس جاءت موفية بالغرض إلى حد بعيد.

فى العقل:

يرى "ديبور" أن نظرية العقل عند المسلمين تبوأت مكانًا عظيمًا فى أبحاثهم منذ قررها "الكندى" من غير أن ينالها تغيير كبير[١٢]، وهى من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى كل عصورها. وقد أبان فيلسوف العرب عن وجهة نظره فى العقل فى رسالة عنوانها "رسالة فى معنى العقل عند الأقدمين"، وقد قسمه أربعة أنواع:

١ -**العقل الذى هو دائم بالفعل:** وهو العقل الأول، الذى يكون علة لكل موجود، وهو الله سبحانه وتعالى فى الاصطلاح الدينى عند المسلمين، وهو بسيط بالمعنى الحقيقى.

٢ -**العقل بالقوة:** وهو الاستعداد الفطرى الذى يولد مع الإنسان.

٣ -**العقل الإنسانى بالفعل:** وهو ملكة الإدراك عند الإنسان عندما توجهه الإرادة إلى مزاولة التفكير.

٤ -**العقل الإنسانى القائم على الروية والتأنى فى إصدار الأحكام:**

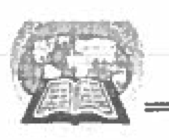
ويظهر أن هذا القسم الأخير هو من إبداعات الكندى، وأما الأقسام السابقة عليه، فكان فيها مرددًا لآراء السابقين، وبخاصة الإسكندر الأفروديسى، وقد تأثر بتقسيمه هذا لمعنى العقل كثير من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، بعد أن ترجمت رسالته السالفة الذكر إلى اللاتينية.

والمهم أن نبيّن هنا أن فكرة بساطة العقل كانت محور الدراسات الفلسفية لدى المسلمين من بعده، كما يظهر – أيضًا– أن الحديث عن العقل

هنا وأنه جوهر بسيط مرتبط أشد الارتباط بالدراسات النفسية، لأن التفكير ليس إلا مظهرًا من مظاهر النفس الإنسانية.

وقضية الصدور أو الفيض في الفلسفة الإسلامية كان من أسبابها: التوفيق بين الدين والفلسفة في مسألة إيجاد العالم عن الله، وقد جاءت تحت تأثير فكرة استحالة صدور الكثير عن الواحد، ولها صلة وثيقة بفكرة "البساطة" التي جاءت تتحدث عنها، لأن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد مثله، فإذا ضم إلى ذلك فكرة التعقل لأدت إلى فيضان العالم عن الواحد بشكل متدرج، فيتعقل الواحد لذاته ويصدر عنه عقل أول، ويتعقل هذا العقل لمصدره ولذاته يصدر عنه عقل ثان، ونفس الفلك وجرمه، وهكذا حتى العقل العاشر ونفس الفلك التاسع وجرمه، يقول ابن سينا في ذلك: "إن أول الموجودات عن العلة الأولى – واجب الوجود– واحد بالعدد، وذاته وما هيته موجودة لا في مادة... بل المعلول الأول عقل محض، هو أول العقول المفارقة، وهو المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق"[١٤].

وهذه المسألة لدى ابن سينا لم تخرج في حقيقتها عما ذكره الفارابي قبله[١٥]، وهما معًا واقعان تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة في قولها ببساطة النفس والعقل، مع الاستفادة بنظريات أخرى لدى كل من أفلاطون وأرسطو – كما ذكرت سلفًا– ولا نملك في هذا المقام إلا القول بأن هذه المحاولات الفكرية التي صدرت عن الفارابي وابن سينا ومن على شاكلتهما، في الحديث عن بساطة الذات الإلهية والنفس والعقل، إنما كانت حاملة لهم على هذا التخريج، فقد كانوا واقعين تحت تأثير مصدرين بينهما نوع من الاشتراك أحيانًا والاختلاف أحيانًا أخرى، هما: الدين الإسلامي الذي يشكل منظومتهم الاعتقادية، والفلسفة بكل مدارسها. وإذا كانت تطلعاتهم واستعداداتهم الفطرية تؤثر عليهم حتى لا يكونوا ضمن الجمهور، الذي يتناول المسائل الدينية من المنظور القريب، فإن محاولتهم الفلسفية قد أولت قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عناية خاصة، حتى عدت هذه المسألة



معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية لدى بعض الباحثين، وإن كانت لدى بعض آخر منهم، على حساب كل من الدين والفلسفة، ويستدلون على ذلك بأن أكبر مظهر لهذا الحكم كان فى نظرية العقول وإيجاد مقابلاتها من الدين. فالفارابى فى كتابه "فصوص الحكم" يشرح قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ (الحديد: ٣) بشرح أفلوطينى، وابن سينا فى شرحه لقول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النور:٣٥)، يشرحها فى ضوء تأثره بمصطلحات الفلسفة اليونانية، وبخاصة لدى أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة[١٦]، ولك أن تقارن بين تفسير ابن سينا لهذه الآية، وبين تفسير أحد المفسرين المعتبرين كالزمخشرى، لتعرف إلى أى حد كان تمحل الشيخ الرئيس فى هذا التفسير.

ثانيًا :البسيط العرفى:

ويطلق على المعانى المفردة والألفاظ الدالة عليها فى العلوم والفنون، كلفظ "مفرد" لدى النحاة فإنه يكون فى مقابلة المركب أو المؤلف، وكذلك الحال فى الفلسفة والطب، بل فى بقية العلوم والفنون الأخرى ، إذا كانت لها حقائق مفردة وحقائق كلية ، فالعنصر الواحد فى مجال الطب والفيزياء بسيط فى مقابلة الممتزج أو المركب من عدة عناصر.

والذرة هى التى يضرب بها المثل للبسيط فى هذا المقام عند من يقول بأنها الجزىء الغير قابل للانقسام فى الماديات ، وقد بحثها أرسطو بشىء من التفصيل فى كتابه "الميتافيزيقا". ولدراسة العناصر الأربعة مكان متميز فى الدراسات الفلسفية قديمًا وحديثًا،

وهى: الماء -النار- التراب - الهواء، ولاشك فى أن العالم فى تطوره قد اكتشف ما هو أكثر من هذا العدد فى يومنا هذا، ولا شك - أيضًا- فى أن هذه المباحث المتصلة بالبسيط العرفى قد ظهرت لدى الفيثاغوريين فى بحثهم للذرة ،على اعتبار أنها الوحدة الأولى فى بناء الكون من الناحية المادية، كما بحثها المسلمون فى دراساتهم عن الكم المادى المتصل والمنفصل ، والزمان والمكان. وقد تأثروا كثيرًا بما كتبه أرسطو فى كتابه "الكون والفساد" و"الحيوان" و"النفس" وبما ذكره الإسكندر الأفروديسى فى كتابه "الأصغر"(١٧).

وقد ظهر هذا المذهب عند المسلمين؛ فى شكل فيزيقى وميتافيزيقى فى آن واحد، لأنه ارتبط أشد الارتباط بمسائل دينية. وبخاصة فى بحث "حدوث العالم"، وكانت دراسته تحت عنوان: الجوهر الفرد، ليثبتوا من خلاله أن العالم متناه من حيث الماضى، وبالتالى فهو محدث، والمحدث لا بد له من خالق يحدثه، وإلا كان العالم علة نفسه.

وقد ظهرت البواكير الأولى لهذه النظرية لدى متقدمى المعتزلة، فقد ذكر الأشعرى فى كتابه " مقالات الإسلاميين"(١٨) أن ضرار بن عمرو المعاصر لواصل بن عطاء كان أول المتكلمين فى هذه المسألة، ثم جاء بعده أبو الهذيل العلاف والإسكافى والجبائى فتحدثوا فى هذه القضية، غير أن الأشاعرة تناولوها بشىء أكثر عمقًا، ظهر فيه كيف توظف المسائل الطبيعية لخدمة الأغراض الدينية، لقد كان من المعروف أن النظام الكونى الأرسطى يقوم على أساس قوى سببية داخل الكيان المادى ، وتكاد تعمل بصورة آلية، على غرار ما رأينا فى المحرك الأول، أما الأشاعرة الذين يؤمنون بعموم قدرة الله تعالى وإرادته المطلقة فلم يرقهم هذا التفسير الكونى لدى أرسطو، فانتهوا إلى أن الله تعالى خالق كل شىء بإرادته، وحتى يكون الخلق حادثًا بتلك القدرة وهذه الإرادة، فلابد أن تنتهى سلسلة المخلوقات المادية إلى بسائط تكون أساسًا فى تركيب ما سواها من الأجسام، وفى مقام ردهم على نفاة

الأعراض قالوا: حركة الجسم بعد سكونه إما أن تكون راجعة إلى الجسم نفسه، وهذا مستحيل لأنه يكون محركًا ومتحركًا فى نفس الوقت أو فاعلًا ومفعولًا به، ولأنه جسم فى حالى الحركة، والسكون، وهذا يعنى: أن له محركًا آخر خارجًا عن ذاته، مباينًا له[١٩].

وقد انتهى الأشاعرة هنا إلى فناء الجواهر والأعراض، حتى يثبتوا قدرة الله تعالى ومشيئته على الإفناء، كما أثبتوا قدرته ومشيئته فى الخلق، وقدموا أدلة عقلية قوية، منها: أن القول بدوام الجواهر يتوقف على حلول عرض البقاء فيها، ولما لم يكن هذا العرض قابلاً للبقاء، لأن العرض لايقوم بنفسه، فقد لزم أن يكون بقاء الجوهر لعلة غير البقاء فى ذاته، هى مشيئته تعالى، ومن ثم فدوام الجواهر مدة، طالت أو قصرت، إنما هو بقدرة الله تعالى، ويطلقون على هذه العملية اسم "الخلق المستمر" أو "المتجدد"، وقد أسعفهم فى تخريجهم هذه القضية على هذا الشكل بعض الآيات القرآنية التى تقر أن الله سبحانه هو الذى يمسك السماوات والأرض عن الزوال، كما فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴾ (فاطر:٤١).

وعلى كل حال: فقد جاءت المباحث الكلامية فى هذا المقام بما يدل على أن مذهب المسلمين فى التفكير - وبخاصة لدى المعتزلة والأشاعرة - جاء متسقًا إلى حد كبير مع معطيات الفكر والدين، وأن هذا النوع من التفكير وإن كان قد تأثر ببعض أنماط الفكر الوارد، إلا أنه لم يقع تحت تأثيرها وقوعا جعل أنماط الفكر الفلسفى الوارد هى المرآة التى ينظر من خلالها المفكرون إلى القضايا الدينية، كما رأينا ذلك لدى كل من الفارابى وابن سينا.

ثالثًا: البسيط الإضافى:

وهو آخر أنواع البسيط التى ذكرناها، وهو لا يتصور غالبًا - إلا فى المسائل المادية، كما نقول: إن

العدد "عشرة" أبسط من العدد "عشرين" وهكذا، ومما لا شك فيه أن العدد الأخير بسيط بالنسبة لبسيط آخر أكثر منه عددًا وليكن "مائة" مثلاً، وما يقال فى الأعداد يقال فى غيرها من الأشكال والسطوح والمكاييل، التى تتجاوز وحدة قياسها الأولى. أو إن شئت فقل: كل ما يتصور فيه الزيادة والنقصان من الأمور الكمية المحدودة.

هذا فى الجانب المادى، وأما الجوانب الأخرى التى لا تنضبط تحت "كم"، وهى الأمور المتصلة بالكيفيات، فإن تحصيل الحق فيها دونه الكثير، نعم تتفاوت الأمور المعنوية فيما بينها من وضع إلى آخر، ولكنه تفاوت غير محدد الدرجات، كما هو الحال فى الأعداد مثلاً، وقد أخذت هذه المسألة من المفكرين الإسلاميين جدلاً حول قضية زيادة الإيمان ونقصانه، وانتهى القائلون بذلك إلى بيان أن الأثر فى هذا التفاوت بين درجات الإيمان إنما يرجع إلى الأعمال، فإنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى، وهو حل نعتقد أنه لم يحل المشكلة، مما يدل على أنها فوق الحل الدقيق؛ لأن الأعمال نفسها مرتبطة بأمر معنوى هو: النية، كما جاء فى الحديث: " إنما الأعمال بالنيات...".

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) الجرجانى: التعريفات. ص٥٩ ط بيروت سنة١٩٩١م– دار الكتاب المصرى اللبنانى.

(٢) د. محمد نصار: الوسيط فى المنطق الصورى ص٢٦١ ط خامسة القاهرة سنة ٢٠٠٥م.

(٣) انظر: د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص١٢٣ هامش ط القاهرة سنة ١٩٦٢م.

(٤) نفس المصدر ص١٢٤.

(٥) انظر: القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص١٥١، ١٥٢ ط القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٦) ردد هذا كثيرًا فى كتبه الكلامية وكذا كتابه: الرد على المنطقيين، وقرر أن هؤلاء بتصورهم هذا قد انتبهوا إلى أن يصبح الحق سبحانه وتعالى فكرة ذهنية سلبية لا حقيقة خارجية تتصف بكل صفات الكمال اللائق بها.

(٧) يستخدم حميد الدين الكرمانى فيلسوف الإسماعيلية مصطلح "الأيس" كبديل عن مصطلح الوجود، وعند التحقيق تبين أن ما هرب منه قد وقع فيه، لأنه من قبيل استبدال الشيء بنظيره وتظل المشكلة عالقة حسب فهمه.

(٨) انظر: مراد وهبه – يوسف كرم – كمال شلالة: المعجم الفلسفى ص٤١ ط القاهرة سنة ١٩٧٦م.

(٩) انظر: د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص١٢٨ ط دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٦م.

(١٠) ابن قيم الجوزية: الروح ص٨١ ط . القاهرة ١٩٥٥م .

(١١) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص١٣١.

(١٢) انظر: ابن مسكويه: الفوز الأكبر ص١٢٥ ط القاهرة سنة ١٩٤٢م . ولم نشأ أن نستطرد أكثر من هذا فنذكر موسوعة إخوان الصفا فى رسائلهم التى اشتملت على كثير من المباحث النفسية حتى لا يطول بنا البحث، غير أن آراءهم فى هذه المسألة وغيرها كانت تلفيقًا لآراء سابقة من الفلسفات القديمة، كما هو شأنهم.

(١٣) ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٢١ ط القاهرة سنة ١٩٣٨م. ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(١٤) النجاة ص٤٥١ ط. القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(١٥) عيون المسائل ص١٦ ط. القاهرة سنة ١٩٠٧م.

(١٦) د. محمد البهى: الجانب الإلهى ص٢٥١ .

(١٧) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ٧/٢٦٢، ٢٦٣ ط. دار الشعب – القاهرة.

(١٨) قالوا: العالم مركب من جواهر وأعراض، والأعراض لا يمكن أن تبقى زمانين، بل الله يحدثها ويفنيها متى شاء ، ولما كانت لا تقوم بنفسها، بل لا بد لها من محل وهو الجوهر، فإنه يأخذ نفس الحكم.

(١٩) انظر: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية. الطبعة العربية ص٢٩٣ ط بيروت ١٩٧٤م.

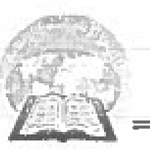
البسيط والمركب

١ -البسيط:

البسيط ثلاثة أقسام: بسيط حقيقى وهو ما لاجزء له أصلاً كالبارى تعالى، وعرفى وهو ما لا يكون مركبًا من الأجسام المختلفة الطبائع، وإضافى وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر. والبسيط أيضًا روحانى وجسمانى؛ فالروحانى كالعقول والنفوس المجردة، والجسمانى كالعناصر المختلفة[١].

والبسيط هو الموناد عند ليبنتز، فهو "ليس إلا جوهرًا بسيطًا، والبسيط يعنى أنه بلا أجزاء" (the i) monadologie طبائع بسيطة natures simples. وهو عند ديكارت نقطة البداية فى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج، أن أرتب أفكارى فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج شيئًا فشيئًا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبًا[٢].

يقول ابن سينا: "وقد ظن بعضهم أن الفعل البسيط، أعنى المجرد عن الاسم الذى يسميه المنطقيون كلمة، لا يوجد فى لغة العرب لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر، وهو ظن فاسد يحققه النحاة، فإن قولنا: قام. فى قام زيد. خال عن الضمير وإن كان مشتملاً على ضمير فى عكسه. أقول المبادىء هى الأشياء التى يبنى العلم عليها وهى، إما تصورات، وإما تصديقات، والتصورات هى حدود أشياء يستعمل فى ذلك العلم وهى إما موضوع العلم كقولنا فى الطبيعى الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، وإما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذى من شأنه القبول فقط وإما جزئى تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الصور، وإما عرضى ذاتى له كقولنا الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الأشياء تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجود متقدمًا على العلم وهو الموضوع



وما يدخل فيه[٣].

إن لفظ "البسيط" من الألفاظ المشتركة التى تستعمل فى غير ما معنى حسب القرائن.

البسيط: المنبسط بلسانه.

بسيط اليدين: السمح، الكريم.

البسيط: ضد المركب.

البسيط: ما لا تعقيد فيه.

والمعانى كثيرة جدًا، وهذا فقط فى الفعل المجرد "البسيط"، أما المزيد كانبسط وتبسط وبسط وغيرها فله معان أخرى كثيرة، ولئن رجعتم إلى اللسان، والتاج، والبحر، والوسيط، وغيرها؛ لتجدن ما هو أبسط من ذلك[٤]. يقول الجرجانى فى التعريفات:

-البسيط ثلاثة أقسام[٥]:

بسيط حقيقى: وهو ما لا جزء له أصلاً.

وبسيط عرفى: وهو ما لا يكون مركبا من الأجسام المختلفة الطبائع.

وبسيط إضافى: وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر.

٢ -المركب

(١) فى المنطق: اللفظ المركب هو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، مثل "النيل نهر مصر" و"سقف البيت"، فإن كل جزء من أجزاء هذين التركيبين يدل على جزء المعنى العام المقصود.

فالجسم فى اللغة هو: المؤلف المركب. يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، وهذا اللفظ من أبنية المبالغة، وقد اتفقوا على أن معنى المبالغة فى الاسم مأخوذ من معنى الاسم، يبين ذلك أن قولهم: أضرب. إذا أفاد كثرة الضرب كان قولهم: ضارب. مفيدًا للضرب، وكذلك إذا كان قولهم: المؤلف المركب. مفيدًا كثرة الاجتماع والتأليف، وجب أن يكون قولهم: جسم. مفيدًا كذلك.

المركب: ما أريد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه[٦].

المركب التام: ما يصح السكوت عليه. أى لا يحتاج فى الإفادة إلى لفظ آخر ينتظره السامع، كاحتياج المحكوم عليه إلى المحكوم به، وبالعكس.

المركب غير التام: ما لايصح السكوت عليه.

فى الدليل الثالث على حدوث العالم، المركب ممكن لأنه مفتقر لأجزائه وهى غيره. قد ضعفه بعضهم أيضًا، وذكر أن العقل لا يوجب أن المركب حادث ما لم يجب حدوث أجزائه.

وجملة القول: ينقسم المفهوم فى القضية الحملية فى المنطق الى قسمين(٧): مفهوم بسيط ومفهوم مركب، وهذا نظير المركبات والعناصر البسيطة، فمرة يكون عنصرًا بسيطًا كالهيدروجين، ومرة يكون مركبًا من المركبات كالماء، الذى هو مركب من الهيدروجين والأوكسجين، وهكذا المفاهيم ،فتارة تكون بسيطة وأخرى تكون مركبة، والمفهوم المركب عندما يحل فى الذهن، فتارة يعرفه الإنسان بهيئته وحالته التركيبية، بما هو مركب ولا يعرف عناصره، وأخرى يعرفه بهيئته التركيبية كما يعرف العناصر المركب منها، أى تارة يلاحظ الماء بما هو ماء بحالته التركيبية، وأخرى يعرف أن هذا الماء مؤلف من هيدروجين وأوكسجين، وإن المعرفة الدقيقة لهذا المركب تقتضى تحليله إلى عناصره الأولية والبسيطة المكون منها، فإذا أردنا معرفة الماء معرفة علمية لابد أن نحلل الماء تحليلاً كيميائيًّا فيزيائيًّا ونتعرف على العناصر المكون منها، فتكون حينئذ المعرفة علمية ودقيقة.

وهكذا المفاهيم العقلية فتارة يكون المفهوم مفهومًا بسيطًا، غير مركب، فبمجرد الالتفات إليه يمكن معرفته وتصوره، وأخرى يكون المفهوم مركبًا كمفهوم الإنسان، فمفهوم الإنسان ماهية، والماهية تتركب من أمرين، عنصرين عقليين، هما جنس وفصل، أى مما هو أعم وهو الجنس، ومما هو مساوٍ وهو الفصل، فإذا أردنا معرفة الماهية معرفة دقيقة، فلابد أن نحلل ونجزئ الماهية، نحللها إلى عناصرها العقلية المكونة لها، وهى الحيوان والناطق فى ماهية الإنسان، وحينئذ تتم معرفة الإنسان معرفة صحيحة .

وعلى هذا الأساس نقول: إذا كان المفهوم مركبًا يجرى الذهن عليه عملية تحليل، وهذا التحليل هو

التعريف، يحلله إلى عناصره الأساسية، إلى جنسه وفصله. وإذا كان المفهوم بسيطًا غير قابل للتحليل والتجزئة، فلا يحتاج الذهن إلى تحليله إلى عناصره، لأنه ليس هناك عناصر مؤلفة له، كما أنه غير قابل للتحليل، ولذلك فهذا المفهوم البسيط هو مفهوم بديهى وليس مفهومًا نظريًا، ولهذا كان يعبر القدماء عن مبحث التعريف بمبحث التحليل، كما نرى ذلك فى التراث "أرسطو وتبعًا له الفارابى"[٨].

وإذا اتضحت هذه النقاط، نقول: هل يحتاج مفهوم الوجود إلى التعريف أو هو مستغن عن التعريف ؟ فإذا كان محتاجًا للتعريف يكون نظريًا، لأنه تتم معرفته بواسطة غيره، مثلما تتم معرفة الإنسان بواسطة الحيوان والناطق، وإذا كان مستغنيًا عن التعريف، تتم معرفته ويتم العلم به ويتعقله الإنسان بنفس ذاته من دون حاجة لشىء آخر.

الصحيح أن مفهوم الوجود مفهوم بسيط، غير مركب، فهو غير محتاج لتوسيط شىء آخر فى معرفته. ذكر الطباطبائى دليلين لبساطة مفهوم الوجود، هما:

الأول: لأن الوجود ظاهر بنفسه مظهر لغيره. يشبهون الوجود عادة بالنور، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعرف لابد أن يكون أجلى وأظهر من المعرف، لأن عملية التعريف، مثل الضوء الذى نسلطه على شىء غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف وينير لنا الشىء المعرف، أما إذا كان هذا الشىء المعرف هو بنفسه واضحًا ومضيئًا فحينئذ لا يحتاج إلى تعريف، فتارة تبحث عن شىء فى مكان مظلم فتحتاج إلى المصباح، فأنت تحتاج للمصباح حتى تصل إلى هذا الشىء، وأخرى أنت تريد أن تصل إلى مصباح مضىء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحًا بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح. هكذا الوجود، فهو مضىء بنفسه كما أنه يضىء غيره، فهو ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فليس هناك شىء أوضح وأعرف من الوجود، بل قال ابن سينا فى كتابه "النجاة": إن الوجود مبدأ أول لكل شرح، وهو يعنى بذلك أن كل شىء لابد أن يعرف بواسطة

الوجـود ، لأن تعريـف أى شـىء يحتـاج لتصور سابق عن الوجود ، فأنت عندما تريد أن تعرف (أ) تقول هو (ب)، فهذه كلمة (هو) تعنى الوجود ، إذن لابد أن يكون لديك تصور سابق عن الوجود حتى تتمكن من تعريف (أ)، فليس هناك أوضح من الوجود ، بل ليس هناك غير الوجود أساسًا.

أما ما ذكر من تعاريف للوجود مثل "هو الثابت العين"، أو"الوجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه"، فإن هذه التعاريف لفظية وليست تعاريف حقيقية، حيث قال الطباطبائى: هى من قبيل شرح الاسم[٩].

الثانى: إذا أردنا تعريف شىء فلابد أن نعرفه بما هو أعم وهو الجنس، وبما هو مساو وهو الفصل. والوجود ليس هناك ما هو أعم منه، إذن فلا جنس له، كما أن الوجود لا فصل ولا خاصة له، ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأمور الثلاثة، فالتعريف إما حد أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، والفصل، والخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذى يتفرعان عنه هو الماهية، والماهية فى مقابل الوجود، إذن فهذه ماهيات والماهيات مقابلة للوجود، وعلى هذا ما دام المعرف يتألف من هذه الأمور وهذه الأمور مقابلة للوجود فلا معرف حقيقى للوجود، والتعاريف التى تذكر هى عادة تعاريف لفظية[١٠].

أ.د محمد على الجندى

الهوامش:

(١) الجرجانى: التعريفات ص٤٢.

(٢) Discours de la methode p .9

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ص١٤٧.

(٤) المعجم الوسيط١/٥٦.

(٥) الجرجانى: التعريفات ص٤٥.

(٦) الجرجانى: التعريفات ص٤٦.

(٧) أبو العلا عفيفى: المنطق التوجيهى ص٣٥.

(٨) الجرحانى: التعريفات ص٤٩.

(٩) ابن سينا: النجاة ص٨٦.

(١٠) عبد الجبار الرفاعى: فى بداهة مفهوم الوجود ص٣٣ وما بعدها.

مراجع للاستزادة:

١- د. على سامى النشار: المنطق الصورى.

٢- د. مراد وهبه: المعجم الفلسفى.

٣- د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة فى الإسلام.

٤- ابن تيمية: الرد على المنطقيين.

٥- د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة.

البعث

اصطلاح البعث: اصطلاح دينى فى الأساس، نجده لدى مختلف الشعوب التى تؤمن بحياة ثانية بعد الموت.

وقد اتخذ البعث مدلولاً فلسفيًا بالإضافة إلى مدلوله الدينى لدى مفكرى الإسلام خاصة.

أولاً: تعريفه:

البعث هو: المعاد فى لغة العرب، وهو مشتق من العود، وحقيقته عود الشىء إلى ما كان عليه، وحقيقته المكان أو الحالة التى كان الشىء فيه فباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى.

والبعث بشكل عام له معنيان:

الأول: البعث بمعنى إرسال الله إنسانًا إلى الإنس والجن ليدعوهم إلى طريق الحق. وشرطه ادعاء النبوة، وإظهار المعجزة، وقيل: الاطلاع على المغيبات والملائكة.

والمعنى الثانى: نجده فى علم الكلام والفلسفة، ويطلق على الحشر والمعاد، "وتعد ألفاظ: الإعادة والحشر والبعث ألفاظًا مترادفة، وتطلق بالاشتراك اللفظى كما هو ظاهر على الجسمانى والروحانى. فالجسمانى هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور. والروحانى هو إعادة الأرواح إلى أبدانها"[1].

والبعث فى الفلسفة الإسلامية هو المعاد والحشر، ويغلب لفظ المعاد عند الفلاسفة للدلالة على المقصود.

ومن أهم المؤلفات التى وضعها الفلاسفة لعرض موضوع البعث، كتاب "الأمد والأبد" لأبى الحسن العامرى، و "رسالة أضحوية المعاد" لابن سينا"، وقد وضعا هذين المؤلفين للرد على آراء الطبيعيين وشبهات الملحدين حول حقيقة البعث والمعاد.

يقول العامرى: "إن معرفة الإنسان بحاله بعد موته، وعقب مفارقة روحه لجسده إلى أن يحشر فى القيامة، ويبعث فى النشأة الآخرة، يعد مما لا يعذر العاقل فى جهله، ويستحب أن

يوقف على كنهه. وقد كثرت فيه شبهات الملحدين، واعتراضات الطبيعيين"[٢].

ثانيًا: البعث بين مثبتيه ومنكريه:

اختلف المفكرون والفلاسفة وأصحاب الديانات حول حقيقة البعث بين منكر أو مثبت، وانقسموا إلى خمسة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الذى أنكر البعث. ويتمثل فى قول قدماء الفلاسفة من الطبيعيين من اليونان الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شىء من المعاد الجسمانى أو الروحانى؛ لأن النفس عندهم هى المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم محال.

ينسب هذا الاتجاه إلى بعض القدماء من الدهريين[٣] الذين ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤).

وينسب "الشهرستانى" هذا الرأى إلى جماعة من الصابئة الذين ينكرون البعث، وقالوا: إن الثواب والعقاب هو تناسخ الإنسان فى هذه الدنيا، فلا دار سوى هذه الدار، ولم يتصوروا إحياء الموتى، وبعث من فى القبور[٤]، وقد ذكرهم سبحانه وتعالى فى قوله: ﴿ أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ۝ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾ (المؤمنون:٣٥ -٣٦).

كذلك ينسب إلى هذا الاتجاه أصحاب الطبائع من القدماء، الذين قالوا: إن الإنسان مكون من العناصر الأربعة (الماء - الهواء - التراب - النار). وأنكروا وجودًا مستقلاً للنفس، فهذه العناصر الأربعة إذا انحلت "فإن الروح المتولدة من امتزاجها تبيد وتفنى، ويبقى القالب - البدن - بعد تلاشيها مدة من الزمان على هيئة تركيبه، إلى أن يعرض له احتراق أو عفن، فيستحيل إلى جوهر التربة التى وضع فيها[٥].

يضيف العامرى إلى هؤلاء أيضًا طائفة من فلاسفة اليونان، ويتعجب من موقفهم؛ لأنهم مع إقرارهم الثواب الأبدى أنكروا البعث والنشور، وهو

مع إعجابه ببعض آرائهم إلا أنه يؤكد أن مسألة البعث هى المسألة التى خالفوا فيها الملة الإسلامية، ويذكرهم قائلاً: "إن اعتقادهم فى صورة المعاد يخالف الملة الحنيفية بنكتة واحدة، وهى أنهم لم يكونوا يعترفون بالبعث والنشور، ولكن كانوا يوجبون المثوبة الأبدية لمجرد الأرواح البشرية"(٦).

ولكن ليس كل فلاسفة اليونان قالوا بالخلود، بل ذهب إلى هذا سقراط وأفلاطون(٧)، وقبلهما فيثاغورث وأتباعه، وما عدا هؤلاء فإن معظم فلاسفة اليونان لم يعتقدوا ببقاء النفس(٨).

الاتجاه الثانى: وهو المُعبّر عن موقف الشك، أى التوقف عن الإدلاء بأى من الآراء، سواء فى الإثبات أو النفى. وقد ذهب إلى ذلك الطبيب والمفكر اليونانى "جالينوس"، الذى تشكك فى أمر البعث بين إثباته وإنكاره. فهو شاك فى كل الأمور، وهذا الموقف مبنى عنده على تصوره للنفس، حيث قال: إنه لم يتبين أن النفس هل هى المزاج، وتعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هى جوهر باق بعد فساد البدن، فيمكن البعث".

الاتجاه الثالث: قال بالبعث الجسمانى فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين لوجود جوهر مستقل للنفس عن البدن. فالحشر عند هؤلاء جسمانيًا فقط، بناء على قولهم: "إن الروح جسم لطيف سار فى البدن"(٩)، وهذا عين ما يقوله الماديون الذين لا يعترفون بشىء وراء المادة، ولكن الفرق بينهما كبير؛ لأن الماديين ينكرون البعث تمامًا، وهؤلاء المتكلمون يقولون بحشر الأجساد وبعثها بعد الموت.

ومثل هؤلاء من المتكلمين كثير من المعتزلة القائلين بأن النفس ليس لها وجود مستقل عن البدن، وأن الإنسان هو هذه البنية المخصوصة المحسوسة، والنفس ليس لوجودها أهمية؛ فالروح جسم لطيف سار فى البدن، وهى تخرب عند خراب البدن، ثم تعود عند البعث عندما يكتمل بعث البدن؛ فلا معاد إلا للجسم.

الاتجاه الرابع: اتجاه القائلين بثبوت البعث للجسم والروح، وهو قول كثير من المتكلمين من الفرق المختلفة، مثل

الإمام الماتريدى، والإمام الغزالى، وبعض المعتزلة، وجمهور متأخرى الإمامية، وكثير من الصوفية. وهؤلاء جميعًا قالوا: إن الإنسان هو المركب من نفس وبدن، وهو المكلف، والمطيع والعاصى، والمثاب والمعاقب، والبدن بالنسبة للنفس كالآلة. والنفس باقية بعد موت البدن، وعند البعث ترد النفس إلى البدن من جديد، إما بتجميع البدن بعد تفتت أجزائه، أو خلق بدن جديد مثيل للبدن السابق.

وإلى هذا الاتجاه يميل العامرى فى موقفه من نوعية البعث؛ لذلك فهو يعرف البعث على أن الله "يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى على تركيب تتحد به قوتا الحس والعقل، فتعرف الأنفس بقوة العقل أحوالها التى مضت عليها فى حال الدنيا، وما اكتسبت من حسنة وسيئة"(١٠).

وإلى هذا الاتجاه أيضًا ذهب إخوان الصفا القائلون بأن من لا يوقن ببعث الأجساد ولا يتصوره فليس من الحكمة أن يخاطب ببعث النفوس؛ لأن بعث الأجساد يمكن تصوره ويقرب فهمه وعلمه، فأما من لا يقربه ولا يتصوره فهو لبعث النفوس أنكر، وبه أجهل، ومن تصوره أبعد(١١).

الاتجاه الخامس: ثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول أكثر الفلاسفة المسلمين.

والمعاد عندهم للروح دون الجسم؛ لأن الجسم ينعدم بصوره وأعراضه، فلا يمكن إعادته.أما الروح فهى جوهر بسيط مجرد، فلا سبيل إلى إفنائه. ومن أصحاب هذا الاتجاه ابن سينا الذى صرح بأن المعاد هو عود النفوس الإنسانية إلى عالمها(١٢).

ولذا فابن سينا يعتقد باستحالة إعادة الأجساد المعدومة؛ لأن إعادة المعدوم لا يصح، فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابتة مشار إليه فى حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه(١٣).

والقائلون بهذا الاتجاه يرون أن الإنسان على الحقيقة هو النفس، وأن البدن هو آلته. وقد أخذ بهذا الاتجاه كثيرون ،على رأسهم: الفارابى، وابن سينا، وابن رشد. فهم منكرون للبعث الجسمانى، أما البعث الروحانى فهو عبارة عن مفارقة النفس لبدنها، واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم

السماوات، وسعادة النفس وشقاؤها هناك بفضل ما تحصلت عليه فى الحياة الدنيا من فضائل نفسية أو رذائل نفسية، ولا أهمية عندهم لإعادة الجسم؛ لأنهم ممن أحال إعادة المعدوم.

واتفق أصحاب هذا الاتجاه على القول بأن النفس من حيث صلتها بالجسم هى صورة له، كما قال أرسطو، ولكنها فى ذاتها جوهر بسيط قائم بذاته، كما قال أفلاطون، فهى تبقى بعد فناء الجسد، وهى لا تفنى؛ لأنها جوهر بسيط قائم مجرد عن البدن، فهى لا تقبل الفساد الذى يعرض للأجسام المركبة من العناصر.

لذا يوجه أصحاب هذا الاتجاه نقدهم الشديد للقائلين بالبعث الجسمانى فقط، وإن كانوا قد نقدوا أيضا القائلين بالمعادين الجسمانى والروحانى؛ لرفضهم القول بإعادة الجسم، أو القول ببعثه.

ويتبين أن فلاسفة الإسلام قد انقسموا إلى فريقين:

الأول: يقول بالبعث الجسمانى والروحانى معًا، ومثل هذا عدد كبير منهم، وعلى رأسهم: الكندى، والعامرى وإخوان الصفا.

الثانى: يقول بالبعث الروحانى فقط، ومثَّل هذا: الفارابى، وابن سينا، وابن رشد.

وكان لكل فريق من هذين الفريقين أدلته الشرعية والعقلية التى أثبت بها موقفه، ونقد بها الفريق الآخر.

ثالثًا: موقف القائلين بالبعث الجسمانى ونقدهم:

يذهب أكثر فلاسفة الإسلام إلى بقاء النفس وبعثها، واختلفوا حول إعادة الجسد، يذكر الكندى خلود النفس فى رسالته "فى العقل". أما الفارابى فلا نجد له رأيا صريحًا حول الخلود لكل النفوس البشرية، حيث يرى فى بعض المواضع أن الخالد هو نفوس أهل المدينة الفاضلة، فهم فى ثواب دائم. أما نفوس أهل المدينة الفاسقة فهم فى شقاء دائم. ونفوس أهل المدن الجاهلة والمبدلة والضالة ستبطل نفوسهم ولا بعث لهم[١٤].

ويصرح ابن سينا أن الخلود للنفس فقط، وعلى الرغم من أنه من القائلين

بالبعث النفسى فقط، والمدافعين عنه، إلا أنه يصرح فى بعض المواضع أنه "لا يوجد من سبيل لإثبات البعث الجسمانى إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وقد بسطت الشريعة السعادة التى تجب للبدن، أما ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى.. هو السعادة والشقاوة للنفس"(١٥)، أى لا يمنع من القول بالبعث الجسمانى حيث قد جاء ذكره فى الشريعة، ولكن التدليل عليه يقتصر فقط على ما وردت فيه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية. أما الأدلة العقلية فهى لا تستطيع أن تثبت إلا البعث الروحانى فقط.

ويعتبر ابن رشد من القائلين بالبعث الروحانى، ولكن موقفه يختلف باختلاف كتبه، فإذا كانت كتبه المؤلفة فهو يصرح بالبعث الروحانى الفردى، أما كتبه الشارحة لأرسطو فنجده أحيانًا يصرح بالبعث للنفس الكلية.

والفلاسفة الذين صرحوا بالبعث الروحانى والجسمانى معًا، كان منهم العامرى وإخوان الصفا وغيرهم، وقد بنوا هذا على تصورهم للإنسان بأنه المركب من جوهرين هما النفس والجسد، فالبعث للاثنين معًا.

يذهب العامرى إلى تأكيد هذا قائلاً: "اعلم أن الأفضل فى الحكمة والأتم فى السياسة، والأبلغ فى المثوبة، والإحكام فى القدرة، أن تكون الأرواح فى القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة"(١٦).

ويفضل العامرى هذا الاعتقاد عن الاعتقاد الذى نسبه إلى الفلاسفة القائلين بالبعث الروحانى فقط، أو الاعتقاد الذى أخذ به القائلون بالبعث الجسمانى فقط، ورأى أن الصواب، والذى مال إليه جمهور أهل الإسلام هو القول بالبعثين: الروحانى والجسمانى. وإلى نفس الاتجاه ذهب إخوان الصفا القائلون بأن البعث سيكون للنفس والجسد، وأن الجزاء سيكون لهما. وقد صرحوا بأن "الجسد بعد مفارقة النفس له سيبلى ويصير ترابًا، ثم يعاد خلقًا جديدًا إذا شاء الله كما وعد جل ثناؤه"(١٧).

١ -الأدلة الشرعية للقائلين بالبعث الجسمانى:

يعتمد الاتجاه القائل بالبعث

الجسمانى على أدلة شرعية وعقلية لإثبات صحة اعتقادهم، من هذه الأدلة الشرعية ما جاء من آيات قرآنية تدل على بعث الجسد، وما يلحق هذا الجسد من سعادة وشقاوة بحسب ما ارتكبه الإنسان فى حياته الدنيا. من هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يس:٧٨ -٧٩). قال المفسرون: إن هذه الآية نزلت فى "أبى بن خلف " عندما خاصم النبى ﷺ وآتاه بعظم قد رَمَّ وبلى، وقبضه ففتته بيده، وقال: يا محمد، أترى الله يحيى هذا بعد؟ فقال ﷺ: نعم ويبعثك ويدخلك النار.

وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ (المائدة:٩٦)، وقوله تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧيَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ (القيامة:٤٠).

فقد دلت القواطع الشرعية على بعث الأجساد، وهو ممكن بدليل الابتداء، فإن الإعادة هى خلق ثان، ولا فرق بينه وبين الابتداء، وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، وهذا الرأى معتمد على قوله تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ (يس:٨١). فالله حكم على الشىء بحكم مثله، فإذا كان خلق الجسد فى البدء، فإن إعادته تكون أهون، وهذا اعتمادًا على قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (الروم: ٢٧).

فاستخدام دليل الإعادة على مثل الابتداء لإثبات البعث الجسمانى يعد من الأدلة التى اعتمدها هذا الفريق، ومنهم الكندى القائل: "إن جمع المتفرق أسهل من صنعه و إبداعه"(١٨).

ويشير الشهرستانى إلى أنه لم يرد فى شريعة ما من الدلائل أكثر مما ورد فى شرعنا عن حشر الأجسام. ويخصص الشهرستانى الحكم فى مسألة المعاد للجانب السمعى، والتدليل

عليها أفضل من هذا الجانب؛ لأنه من الأمور الغيبية فيقول: "فالأخرويات سمعية، ومن ذلك حشر الأجسام"[١٩].

فالبعث الجسمانى جائز عقلاً، لكن وقوعه واجب شرعًا لما أخبر عنه النبى ﷺ الذى علم صدقه بأدلة قطعية، أخبر عنه بعبارات لا تقبل التأويل، حتى صار معلومًا بالضرورة، فمن أراد تأويلها فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات هذا الدين[٢٠].

ويذهب القائلون بهذا الاتجاه إلى استحالة الجمع بين إنكار الحشر الجسمانى وبين الإيمان، فإن من أنكر البعث الجسمانى لا يمكن أن يكون داخلاً فى ملة الإسلام، مدللين على ذلك بأن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره. أما المعاد الروحانى: فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره، ولا مانع شرعًا ولا عقلاً من إثباته، فالطريق الشرعى لإثبات البعث الجسمانى يعتمد على مجموعة من الآيات القرآنية الصريحة، والأحاديث النبوية التى تؤكد هذا البعث الجسمانى.

٢ -نقد الأدلة الشرعية للقائلين بالبعث الجسمانى:

يحاول ابن سينا أن يبرر ما جاء فى الشرع من آيات تدل على البعث الجسمانى، بأن المقصود من الشريعة هو مخاطبة الجمهور كافة، وإذا اطلع عامة الجمهور على حقائق التوحيد كما هى فى حقيقتها لأدى بهم هذا إلى عدم الفهم؛ لذا ورد التوحيد تشبيهًا كله، وأن أخبار التشبيه هى أكثر من أن تحصى.

كما أن هناك فرقًا بين الطريق الشرعى والطريق الفلسفى، فالشرائع والملل الآتية على لسان الأنبياء يراد بها خطاب الجمهور؛ لذا جاءت الآيات كلها تشبيهًا، ولم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، فالشريعة تحاول تقريب حقائق التوحيد إلى أفهام العامة بالتشبيه والتمثيل. والشرائع "واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون.. ولو كان غير ذلك لما أغنت الشريعة البتة"[٢١].

يضاف إلى ذلك أن الإسلام قد نزل

باللغة العربية، وهى لغة المجاز والاستعارة؛ ولذا يقول ابن سينا: "ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات لصرفه أفهامهم"[٢٢]، فالمخاطب من هذه الآيات هو الإنسان الموجود فى بدن، فكيف لمن كان يرتبط بوجوده فى هذا العالم ببدن ومادة أن يدرك البعث الذى هو روحانى خالص؛ لذا وجب على الشرع أن يخبر عن البعث "بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام"[٢٣].

وإلى هذا الاتجاه -أيضًا- ذهب ابن رشد، فحاول تأويل ما جاء فى الشريعة من تمثيل البعث الجسمانى بالتصوير الحسى، فهو لا ينكر البعث، بل يرى أنه "مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء"[٢٤].

إلا أن حقيقة البعث - كما يراها ابن رشد - وذكرها القرآن، تحتاج إلى تأويل، فالقرآن حرصًا منه على مصلحة سائر البشر، مثّل البعث تمثيلاً حسيًا لتقريب ذلك من مدارك الناس عامة. والشريعة قد خاطبت الناس بثلاثة أنواع من الخطاب؛ تبعًا لقدراتهم العقلية:

الطائفة الأولى: عامة الجمهور، وهؤلاء يخاطبهم القرآن بالموعظة الحسنة، وعليهم أن يأخذوا الأمور بظاهرها، ولا يعرضون للتأويل؛ لأن عقولهم لا تستطيع فهم البرهان.

الطائفة الثانية: المتكلمون، وهم أهل الجدل، وعقولهم أقل من أن تدرك التأويل والبرهان، ويضافون إلى الطائفة الأولى.

الطائفة الثالثة: هم العلماء الذين يستخدمون طرق البرهان، ويعرفون حقيقة التأويل. فهؤلاء من حقهم تأويل ما جاء فى القرآن من آيات البعث. وهذا التأويل لا يخرجهم عن ملة الإسلام: لأنهم أقروا بالبعث، ولكنهم حاولوا تأويل ما جاء فى ذكره. يقول ابن رشد: "فالتأويل كان فى صفته لا فى وجوده، فلا ضرر من التأويل إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفى الوجود"[٢٥]، أى نفى القول بالبعث.

فما يراه ابن رشد أن هناك فرقًا بين فهم العامة وفهم الخاصة، فإذا كانت

الشريعة تستخدم التمثيلات الحسية لتصوير البعث، فهو أسلوب خاص بالعامة: لأنه أكثر تحريكًا لنفوس الجمهور، وأشد ترغيبًا فى تحصيل تلك الفضائل، والتمسك بالكمالات. أما التمثيل بالبعث الروحانى فهو أقل تحريكا لنفوس الجمهور، وأضعف ترغيبًا وترهيبًا[٢٦]، ولذا كان تمثيل البعث بالأمور الجسمانية هو الأفضل للجمهور من تمثيله بالأمور الروحانية، فكما قال تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ (الرعد:٣٥). وقول النبى ﷺ: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»، فدل هذا على أن البعث الأخروى يخالف الحياة الدنيوية.

ويذهب ابن رشد إلى أن القرآن قد أخبر عن أنواع من القياس فى إثبات البعث، وهو وإن كان قد استعمل الطرق المحسوسة لتقريب المعنى للأذهان، إلا أن هناك أنواعًا عديدة من القياس موجودة فى القرآن، منها:

- قياس إمكان العودة إلى البداءة، مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ (يس:٨٠)

والشبهة أن البداءة كانت من حرارة ورطوبة، والعودة عن برد ويبس، واعتمدت هذه الشبهة بأن نقيس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

- قياس إمكان الأقل والأكثر. مثل قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ﴾ (يس:٧٨)، أو قوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ (يس:٨١)، فهذه الآيات تتضمن دليلين على البعث، وتتضمن إبطالاً لحجة الجاحد للبعث[٢٧].

فالشرائع كلها متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالاً من السعادة والشقاوة، ولكنها مختلفة فى تمثيل هذه الأحوال، وتفهيم وجودها للناس، فهو لا ينكر عقيدة البعث كما تذكرها الشريعة، ولكنه يحاول تأويلها.

فإذا كان بعض الفلاسفة قد أنكروا بعث البدن بعد الموت، فقد

فسروا ما جاء فى القرآن والسنة بأنها تمثيلات وتصويرات للأمور المعقولة بالأشياء المحسوسة تفهيمًا لأرباب العقول الناقصة عن درك العقليات الصرفة، لترغيبهم اكتساب الأخلاق المُرضية[٢٨]؛ فالقرآن حرصًا منه على مصلحة البشر، مثل السعادة والشقاء تمثيلاً حسيًا.

فالقرآن قرن الأسلوب الحسى بالأسلوب الروحانى؛ ليضمن سعادة طبقات المخاطبين الثلاث. وأن الآيات المشعرة بالبعث الجسمانى ليست أكثر من الآيات المشعرة بالتجسيم، وقد وجب تأويلها. والأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلق، فوجب أن يخاطبهم الأنبياء عن أمر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبًا وترهيبًا للعوام[٢٩].

وهذا ما أكده من قبل ابن سينا عندما نقد القائلين بالبعث الجسمانى، وأنه لا يجوز أن يكون على نحو ما فهموه من" إجزاء الزانى بوضع الأنكال والأغلال، وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال الحيات والعقارب عليه، فإن ذلك فعل من يريد التشفى من عدوه، وذلك محال فى صفة الله تعالى، وإذا وجد مشابهًا له فى القرآن فهذا ما يفهمه العامة على الظاهر، فكان السبب المنقول به تقريبه لأفهام العامة.

رابعًا: موقف القائلين بالبعثين الجسمانى والروحانى ونقدهم:

يعتمد الاتجاه القائل بالبعث الجسمانى والروحانى على أدلة عقلية تؤيد موقفهم بجانب الأدلة الشرعية. وهذا الطريق يقوم على حجتين:

الحجة الأولى: أننا نرى فى الدنيا العاصى والمطيع، الكافر والمؤمن، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه فى الدنيا، والعاصى يموت من غير عقاب يصل إليه، فإن لم يكن حشر ونشر لكانت هذه الدنيا عبثًا. يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (ص:٢٧).

الحجة الثانية: أن الله خلق الخلق إما للراحة وإما للتعب، ولكن ليس جائزًا

أن يقال: إنه خلقهم للتعب، وإنما خلقهم للراحة، وهذه الراحة إما أن تكون فى هذا العالم أو فى عالم آخر؛ لأن ما يظنه الإنسان لذة فى هذا العالم فهو ليس بلذة، بل هو دفع للألم.

فلما ثبت أن الإنسان إنما خلق لأجل اللذة والراحة، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم، فلابد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود، وهى الدار الآخرة. فالدلالة قد دلت على أنه تعالى قادر على إعادتهم إذا أفناهم، وعلى إعادة الحياة إليهم، وعلى ما يثبت بدليل العقل[٣٠].

ويفند ابن سينا آراء القائلين ببعث الأجسام، سواء قالوا بالبعث الجسمانى فقط، أو بالبعث الجسمانى والروحانى، سواء قالوا بإعادة نفس الأجزاء كلها، أو إعادة مثلها، أو إعادة الأجزاء الأصلية.

ويذهب ابن سينا إلى أن الأساس فى كون الإنسان إنسانًا ليس هو البدن، بل نفسه الموجودة فى بدنه، وتكون أفعاله صادرة عن هذه النفس، فإذا ذهبت نفسه أو صورته، رجع هذا البدن ترابًا، أو شيئًا آخر، وبطل ذلك الإنسان بعينه. فإذا اجتمعت هذه المادة مرة ثانية، وخلقت فيها حياة جديدة، كان الموجود الثانى ليس هو الموجود الأول؛ لأن حياته تغيرت، ولأن العائد هو نفس البدن والمادة، ولكن ليس نفس الروح. دلَّ ذلك على أن الإنسان ليس هو المادة، بل النفس، فالإنسان إنسان" بصورته لا بأنه تراب"[٣١].

كما نقد ابن سينا القائلين بالبعث الجسمانى فقط، كذلك نقد القائلين بالبعثين الجسمانى والروحانى معًا؛ لأن إعادة النفس إلى جسد، لا يخرج عن احتمال من احتمالين: إما أن يكون هذا الجسد هو عين الجسد الذى كان للإنسان فى الدنيا، أو أن يكون مثل الجسد الذى كان للإنسان فى الدنيا.

ويرى ابن سينا استحالة كل احتمال من هذين الاحتمالين لما ينتج عنه من محالات، فيعرض كل احتمال ويفنده حتى يتسنى له رفض عود النفس إلى البدن، والاكتفاء بعود النفس وحدها.

أ - نقد القائلين بإعادة النفس للجسد ذاته:

يرفض ابن سينا أن يكون البعث هو

رد النفس إلى عين البدن الذى كانت فيه؛ لأن هذا القول سيؤدى إلى محالات:

إذا كان الجسد هو عين الجسد الذى كان وقت الموت، فيؤدى ذلك إلى أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح[٣٢]؛ لأن القائلين بعودة البدن يرون أن الإنسان سيبعث على أفضل صورة. أما القول ببعثه بالبدن الذى كان عليه وقت الموت سيؤدى إلى كون بعض السعداء فى الجنة أعمى وبعضهم أعور، وهذا لا يجوزه العقل ولا الشرع[٣٣].

أما إذا قيل: إن البعث يكون بجميع أجزاء البدن التى كانت طيلة حياته، فهذا أيضًا محال؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون جسدًا واحدًا بعينه يبعث يدًا أو رأسًا أو كبدًا، وذلك لا يصح؛ لأن الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها إلى بعض فى الاغتذاء، ويغتذى بعضها من فضل غذاء بعض.

ويورد ابن سينا دليلاً يعد من أهم الأدلة التى يستخدمها لرفض القول ببعث الجسد، وهو المعروف بدليل "الآكل والمأكول"، وهو أن نفترض أن زيدًا قد مات، واستحال جسده ترابًا، ثم استحال التراب إلى نبات، فاغتذى عمرو بذلك النبات، فيتحول جسم زيد إلى جسم عمرو، وحينئذ من يعاد فيهما زيد (المأكول) أم عمرو (الآكل)؟! وعليه تنتفى الإعادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة.

ويذكر ابن سينا هذه الحالة فى البلاد التى يكون فيها الناس من أكلة لحوم البشر، قائلاً: "ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس.. فالإنسان لا يبعث؛ لأن جوهره من أجراء جوهر غيره، وتلك الأجزاء تبعث فى غيره، أو يبعث هو، ويضيع أجزاء غيره، فلا يبعث"[٣٤].

أما إذا قيل: إن الجسد المعاد ليس كل أجزائه، بل الأجزاء الأصلية فقط، وهى التى لابد للإنسان منها لكونه حيًا، وما يكون غير ذلك يعتبر من الأجزاء الزائدة التى ليست ضرورية فى البعث. فهذا ما يرفضه أيضًا ابن سينا؛ لأن العدل أن تبعث جميع أجزاء بدن الإنسان، فإذا بعث جزء وجب أن

تبعث كل الأجزاء.

ب -نقد القائلين بإعادة مثل الجسد الذى كان:

وينقد ابن سينا كذلك من قال: إن البعث ليس ضروريًا أن يكون لعين الجسد السابق، بل يمكن أن يبعث جسد مثيله، وهذا يؤدى فى نظره إلى أخطاء جسيمة؛ لأن من يقول ببعث البدن من أى مادة كانت، بشرط أن يكون مثل الجسد الذى كان، فهو بعينه القول بالتناسخ[٣٥]، والتناسخ هو دخول النفس فى جسد أو أكثر غير جسدها الذى كان لها فى الحياة الأولى. فيكون المبعوث فى الحياة الثانية ليس هو نفس الشخص بل أشخاصًا آخرين، وهذا باطل شرعًا وعقلاً[٣٦]. وينتهى ابن سينا من هذا إلى أن المقصود بالبعث هو النفس؛ لأنها جوهر بسيط باق لا يفنى، أما البدن فيفنى، ولا يمكن إعادته.

كذلك ينقد ابن رشد القائلين بإعادة الأجسام؛ لأن الجسم الذى يصير لنا فى الآخرة غير الذى نحن عليه فى الدنيا، وما هلك لا يعود إلى ذاته الأولى، ويعتقد أن الأشياء التى تعود إذا عادت هى أمثال التى كانت فى الدنيا لا هى بعينها؛ لأن المعدوم لا يعود بعينه، وإنما يعود لمثل ما عدم.

فالمادة التى تتكون منها الأجسام هى مادة واحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرين فى أوقات مختلفة، وإيجاد مثل هذه الأجسام كلها لا يمكن أن توجد بالفعل؛ لأن النفوس غير متناهية، والمادة الموجودة على وجه الأرض متناهية، فإن "ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا بالعدد"[٣٧].

ويعلل ابن رشد فى كتابه "تلخيص الكون والفساد" استحالة إعادة المعدوم بعينه مرة أخرى، بأن هذا الكون حركته قائمة على الاهتمام بالنوع الإنسانى، وليس الاهتمام بالشخص، فيقول: "لا يمكن أن يوجد زيد بعينه بعد أن وجد حتى يكون بعودته دورًا، وهذا محال.. فقد تبين امتناع عودة الشخص، من كل جهة.. فليس يمكن أن يعود الشخص"[٣٨]. ويتبع ابن رشد دليل ابن سينا المعروف بـ "الآكل والمأكول" ويستخدمه كذلك فى إثبات استحالة بعث البدن ذاته[٣٩]؛ لأن نفس المادة الواحدة تكون داخلة فى

تكوين إنسانين، فيكون واحدًا بالنوع، وليس واحدًا بالعدد.

فهناك محالات عند القول بعودة الأجسام بعينها عند ابن رشد، وإن كان لا يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخرى نفس المحال الذى يلحق عند عودة تلك الأجسام بعينها، فمواد الأجسام التى هاهنا توجد متعاقبة، ومنتقلة من جسم إلى جسم، والمادة الواحدة هى بعينها توجد لأشخاص كثيرين فى أوقات كثيرة، وأمثال هذه الأجسام لا يمكن أن توجد كلها بالفعل؛ لأن مادتها واحدة.

أما نوعية البعث الذى يقول به ابن رشد، فقد اختلف فيه، فذهب البعض إلى أنه لا يعتقد بحشر الأجساد اعتقادًا صريحًا[٤٠]، فى حين ذهب البعض إلى عكس ذلك، بأنه يعتقد بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تندثر ولا تفسد[٤١]. فما هى حقيقة موقف ابن رشد من البعث؟

لا يخفى على أحد ما يظهر من اضطراب فى رأى ابن رشد حول البعث بحسب اختلاف كتبه، فهو فى مؤلفاته العقائدية الثلاثة (التهافت. الكشف، فصل المقال) نجده حريصًا على تبرئة الفلاسفة من تهمة إنكار البعث الجسمانى، وإن كان لا يصرح بتسليمه لهذا البعث، بل يكتفى بانتحال العذر لهم.

أما فى كتبه الفلسفية الشارحة، فقد اتخذت القضية شكلاً آخر يختلف كل الاختلاف عن الشكل الذى عرضه فى كتبه الثلاثة السابقة. فهو أمام أمرين: رأى أرسطو الذى ينكر الخلود الفردى للنفس، ويقتصر على إثبات خلود العقل[٤٢] (وهو أحد أجزائها)، وبين موقف الدين الذى يقر بإثبات البعث الفردى. وهو حائر بين موقف أرسطو الذى كمل به الحق، وبين الدين الذى هو من علمائه. ولكنه اعتقد أن الفلسفة الحقة لا تخالف ما تأتى به الأديان. فهل كان ابن رشد فى هذه الكتب معبرًا عن رأى أرسطو فقط، أم كان معبرًا عن رأيه أيضًا. هذا التضارب فى موقفه هو ما أدى إلى اختلاف آراء الباحثين حول موقفه.

خامسًا: موقف القائلين بالبعث الروحاني فقط ونقدهم:

سبق أن ذكرنا أن ليس كل الفلاسفة من القائلين بالبعث الروحاني فقط، بل منهم من قال بالبعثين - الروحاني والجسماني -ومن هؤلاء الكندي، وإخوان الصفا ،والعامري.

ويرفض العامري هذا الاتجاه القائل بأن البعث للنفس دون الجسد: ولذا حرص على نقد حجج الفلاسفة التي تثبت استحالة بعث الأجساد، ويلخص أهم أدلتهم في حجتين:

الأولى: تدور حول طبيعة الجسد الإنساني.

والثانية: تدور على أن حقيقة الإنسان هو النفس وليس الجسد.

الحجة الأولى: يذهب الفلاسفة في هذه الحجة إلى أن جسد الإنسان في الدنيا هو جسد فاسد، متغير ومليء بالأمراض، ينمو ويفسد ويموت على صورة غير لائقة، فكيف يبعث الإنسان في الحياة الأبدية بمثل هذا الجسد الفاسد؟[٤٣].

يرد العامري على هذه الحجة بأن الإنسان سوف يبعث بنفس وجسد، ولكن ما سيبعث للإنسان ليس هو ذات الجسد الأرضي، وإنما شبيه له، أي من طبيعة تخالف طبيعة الجسد الأرضي؛ لأن النشأة الأخرى هي نشأة بقاء لا فناء، فإذا كان البدن المبعوث هو عين البدن الدنيوي، فكيف يتسنى للإنسان الخلود الأبدي، وهو مكون من هذا البدن المادي القابل للفناء والفساد، وتطرأ عليه الأمراض. فلا يجوز أن " تكون الأجسام هناك متركبة من الأخلاط الفاسدة، فإن كانت كذلك لتسلط عليها البلى والانفكاك"[٤٤]، وإنما سيبعث الجسد وهو من طبيعة مخالفة للبدن الأرضي.

وهذا الرأي أخذ به أيضًا إخوان الصفا القائلون بأن رد النفوس الناجية إلى نفس الأجسام الفانية، ربما يكون موتًا لها في الجهالة، واستغراقًا في ظلمات الأجسام، وحبسًا في أسر الطبيعة، وغرقًا في بحر الهيولى[٤٥]، فهذه الأجساد كانت في الدنيا سببًا في إفساد نفوس أصحابها لغلبة الشهوات عليها، فكيف تبعث هذه الأجساد الفاسدة مرة أخرى في الآخرة، بل يُبْعَث لهذه النفوس أجساد

نقية خالصة عن الشهوات الدنيئة.

فالإنسان -عند أصحاب هذا الاتجاه -سيبعث بالجسد إلى جانب الروح، ولكن سيكون له جسد من طبيعة مخالفة لتركيبه الأرضى، فيخلو هذا الجسد من الرغبات الدنيئة، ومن الأمراض والنمو والذبول؛ لأن الإنسان فى هذه الدار سيكون خالدًا، فوجب أن يكون له جسد يماثل هذا العالم الخالد، والحياة الأخرى هى حياة بلا فناء أو تغير.

الحجة الثانية: ذهب الفلاسفة إلى أن الإنسان بالحقيقة هو النفس، وبعد الموت يتخلص الإنسان من جسده الدنيوى، ليبعث فى الآخرة بالنفس، ويكون ثوابه وعقابه للنفس، وليس للجسد الفانى؛ لأن ملذات النفس أقوى، والدليل على ذلك أن ملذات الملائكة أفضل من حيث الكيفية من ملذات الحيوانات.

ويتفق العامرى مع الفلاسفة فى أن جوهر الإنسان الحقيقى هو النفس، ولكنه يرى أن الإنسان مركب من جوهرين: نفس وبدن، وهو -وإن كان يفضل النفس - إلا أنه لا يهمل الجسد فى تكوين الإنسان، ويرى أن الوقوف بالثواب والعقاب عند حد النفس دون الجسد فيه نقص للملذات التى يجب أن يتمتع بها الإنسان. والأصلح أن يثاب الإنسان باللذتين النفسية والجسدية معًا. فيقول: "لو اقتصر بها على أحد الصنفين من لذاتها، وحرم الصنف الآخر منها، وذلك مما يعود على البخس بكمالها"(٤٦).

ولذا فهو يرى أن البعث سيكون للجوهرين معًا البدن والروح، أو الجسد والنفس، وأن هذا ما يتفق عليه العقل والشرع معًا. وهذا هو الرأى الأصوب الذى قال به أغلب المسلمين.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا – الهند، ١٨٩٢م، ج٢، ص٣٣.

(٢) أبو الحسن العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق:أورت. ك. روسن، دار الكندى- بيروت، ١٩٧٩م ص٥٧.

(٣) العامرى: السابق، ص١٥١.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، نشر الحلبى – القاهرة، ١٩٦٨م، ج٢، ص١١٣.

(٥) العامرى: الأمد على الأبد، ص ١٤١.

(٦) العامرى: السابق، ص٧٦.

(٧) أفلاطون: محاورة الجمهورية، تحقيق وتقديم د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٥٢٢.

(٨) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى، والأب جورج شحاتة، قنواتى، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م، ص١١٢- ١١٣.

(٩) الجرجانى: شرح المواقف للإيجى، طبعة القسطنطينية، ١٨٧٩م، ص ٥٨٢. وأيضًا: علاء الدين الطوسى: الذخيرة فى المحاكمات، ومنشور تحت عنوان " تهافت الفلا سفة" تحقيق: د. رضا سعادة، الدار العالمية – بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ص٣٧١.

(١٠) العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: د. عبد الحميد غراب، القاهرة، ط١، ١٩٧٦م، ص١٣٦.

(١١) إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق: خير الدين الزركلى، المطبعة العربية – القاهرة، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م ،ج٣، الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات "فى البعث والقيامة"، ص٢٨٩.

(١٢) ابن سينا: رسالة فى النفس بقاؤها ومعادها، تحقيق: حلمى ضيا أو لكن، استانبول، ١٩٥٣م. الشفاء، الإلهيات، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، ود. سليمان دنيا، والأستاذ سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية – القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ج٢، ص٤٢٣.

(١٣) ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص١٤٩.

(١٤) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصرى نادر، المطبعة الكاثوليكية – بيروت، ١٩٨٠م، ص١٢٣، ١٢٤. السياسات المدنية، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، ١٣٤٦ هـ/١٩٢٧م، ص٥٣.

(١٥) ابن سينا: رسالة فى النفس بقاؤها ومعادها، ص٤٧. وأيضًا: الشفاء، الإلهيات، ج٢، ص٤٢٣.

(١٦) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٦٢.

(١٧) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات، بعنوان (البعث والقيامة) ص ٢٧٩.

(١٨) الكندى: رسالة فى "القول فى النفس" ضمن رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى–القاهرة، ١٩٥٠م، ٢٧٤/١.

(١٩) الشهرستانى: نهاية الإقدام، تحقيق: الفريد جيوم، أكسفورد- لندن، ١٩٣٤م، ص٤٦٧.

(٢٠) الجرجانى: شرح المواقف، ص٥٣١.

(٢١) ابن سينا: رسالة " أضحوية فى أمر المعاد" تحقيق: د. سليمان دنيا، دار الفكر العربى- القاهرة، ط١ ،١٩٤٩م، ص٤٤.

(٢٢) ابن سينا: السابق، ص٥١.

(٢٣) ابن سينا: السابق، ص٥٢.
(٢٤) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن مجموعة بعنوان "فلسفة ابن رشد" المكتبة المحمودية – القاهرة، ص١٧.
(٢٥) ابن رشد: السابق نفس الصفحة.
(٢٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ضمن مجموعة بعنوان، "فلسفة ابن رشد" ص١٢١، ١٢٢.
(٢٧) ابن رشد: السابق، ص١٢١.
(٢٨) علاء الدين الطوسى: الذخيرة فى المحاكمات، ص٣٧٧.
(٢٩) صدر الدين الشيرازى: شرح الهداية الأثيرية، طهران، ١٣١٣هـ، ص٣٨٣.
(٣٠) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال، ضمن طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد ، تونس، ١٩٧٤م، ص٢٠٣.
(٣١) ابن سينا: رسالة "أضحوية فى أمر المعاد"، ص٥٢.
(٣٢) ابن سينا: السابق، ص ٥٥.
(٣٣) علاء الدين الطوسى: الذخيرة فى المحاكمات، ص٣٨٤.
(٣٤) ابن سينا: رسالة "أضحوية فى أمر المعاد"، ص٥٦. الجرجانى: شرح المواقف، ص٥٨٢.
(٣٥) ابن سينا: رسالة "أضحوية فى أمر المعاد"، ص٥٧.
(٣٦) علاء الدين الطوسى: الذخيرة، ص٢٨٧.
(٣٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٢٢.
(٣٨) ابن رشد: تلخيص كتاب الكون والفساد، ضمن مجموعة رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد–الهند،١٩٤٧م، ص٣٢: ٣٤.
(٣٩) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٢٢.
(٤٠) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية،١٩٠٣م، ص٥١.
(٤١) د. محمد بيصار: فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، دار الكتاب العربى– مصر،١٩٥٣م، ص١٣٣.
(٤٢) أرسطو: كتاب النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات – الكويت، دار القلم – بيروت، ١٩٨٠م، ص٨.
(٤٣) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٦٣.
(٤٤) العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، ص١٣٧.
(٤٥) إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة السابعة فى النفسانيات والعقليات (البعث والقيامة)، ٢٨٩/٢.
(٤٦) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٦٢.

مراجع للاستزادة:

١- د. سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب، مؤسسة دار البيان-بيروت، ١٩٨٤م.

٢- د. ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى، دار النهار-بيروت، ط ٢، ١٩٧٧م.

٣- د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف-مصر،١٩٧٢م

٤- د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف-مصر،١٩٦٨م

٥- د. محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار المعارف-مصر، ط٣، ١٩٧٣م.

٦- الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف-مصر،١٩٨٠م.

٧- د. حسام الدين الآلوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية -بغداد،١٩٨٦م.

٨- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، مج١ (الاصطلاحات والمفاهيم) مادة (بعث) بقلم د. أحمد عبد الحليم عطية، معهد الإنماء العربى-بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٩- د. منى أحمد أبو زيد: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة فى فكر العامرى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٠- د. منى أحمد أبو زيد: الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية-دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ/١٩٩١م.

١١- د. منى أحمد أبو زيد: التصور الذرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر-بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

التأويل

دلالة اللغة:

تفيد المعاجم اللغوية أن مصطلح التأويل من المصطلحات التى تطورت دلالتها اللغوية فى الاستعمال كما يتضح ذلك من استقراء المعاجم فى دلالة هذا المصطلح.

فمن أقدم المعاجم التى ورد فيها هذا المصطلح "تهذيب اللغة" للأزهرى (ت:٣٧٠هـ)[١] فينقل فيه عن ثعلب وابن الأعرابى أن المادة مأخوذة من الأول بمعنى الرجوع والعود. يقال: آل يؤول أولا. وعن الأصمعى: آل القطران يؤول أولا، إذا خسر، وآل الأمر يؤوله إيالة، إذا أصلح وساسه.

وفى "مقاييس اللغة"لابن فارس (ت:٣٩٥هـ) نجد نفس المعنى السابق من تهذيب اللغة. ثم قال: ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه ،وذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾ (الأعراف:٥٣). يقول: ما يؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم،أى مصائر الأمور وعواقبها[٢].

وفى "لسان العرب" لابن منظور (ت:٧١١هـ) أضاف إلى ما ذكره ابن فارس ثم قال: وأول الكلام دبره وفسره، وقدره وتأوله، وقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ (يونس:٣٩) أى لم يكن معهم علم تأويله، وفى حديث ابن عباس: «اللهم فقهه فى الدين، وعلمه التأويل»،وعن الليث قال: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشىء، وأبو عبيدة قال: التأويل المرجع والمصير، ويتضح مما سبق أن التأويل ورد فى هذه المعاجم المتقدمة بمعنيين:

١ -المرجع والمصير وما آل إليه الأمر.

٢ -التفسير والبيان ،كما أشار إلى ذلك ابن فارس فى مقاييس اللغة.

وفى لسان العرب نجد معنى ثالثا لمصطلح التأويل وهو: نقل ظاهر اللفظ

عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وهذا المعنى نقله ابن منظور عن ابن الأثير فى كتابه "النهاية فى غريب الحديث"[٣].

ونجد نفس المعنى الثالث فى "تاج العروس" للزبيدى ينقله عن ابن الكمال[٤] ،ونقل نفس المعنى عن "جمع الجوامع" للسبكى، وقريبًا منه ما نقله عن ابن الجوزى، وبذلك أصبح لهذا المصطلح ثلاثة معانٍ؛ المعنيان المشار إليهما سابقًا، ثم المعنى الثالث الذى ذكره ابن منظور والزبيدى، ونقله عنهما المتأخرون، وهو: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج لدليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وقد استعمل فى القرآن الكريم نفس المصطلح بمعنى التفسير والبيان أحيانًا، وبمعنى عواقب الأمور ومصائرها أحيانًا أخرى، لكنه لم يستعمل فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية بالمعنى الثالث.

التأويل فى المعنى الاصطلاحى:

إذا تركنا المعاجم اللغوية إلى دلالة المصطلح فى مؤلفات الفلاسفة والمتكلمين والصوفية نجد أن دلالة المصطلح تختلف فى علم الكلام عنها فى الفلسفة، وكذا فى التصوف يختلف معنى المصطلح عن معناه فى علم أصول الفقه، وأصبحت كل مدرسة تستعمل مصطلح التأويل فى تفسير النصوص الدينية بما يحقق أغراضها فى النص الذى تؤيد به مذهبها، ومن هنا اختلف تأويل الآية الواحدة عند هذه الفرق اختلافًا كبيرًا باعد بين دلالتها، بحيث نجد الآية الواحدة تدل على الشىء ونقيضه بسبب التأويل، وظهر ما يسمى بالتأويل الرمزى عند الشيعة، والباطنية، وإخوان الصفا (الإسماعيلية)، وظهر التأويل الإشارى عند الصوفية، والتأويل الفلسفى عند بعض الصوفية والفلاسفة المشائين.

ومن اللافت للانتباه أن جميع هذه التأويلات تجاهلت تماما معنى التأويل الذى ظهر فى المعاجم المتقدمة على ابن منظور، واستعملت التأويل بالمعنى الثالث (المتأخر) الذى لم يستعمل فى القرون الأربعة الأولى.

ومن أسباب شيوع المعنى الثالث لمصطلح التأويل ما تردد فى تراث

الشيعة والإسماعيلية أن لكل ظاهر باطنًا، وأن لكل تنزيل تأويلاً، ثم انتقل هذا الأثر من تراث الشيعة إلى تراث الصوفية، حيث ذكره الغزالى فى "الإحياء" وفى "مشكاة الأنوار" مرفوعًا إلى على بن أبى طالب، وأصبح من المعروف فى هذين الحقلين أن كل ظاهر من القرآن له باطن يوضح معناه، وأن لكل تنزيل من الوحى تأويلاً يُبين حقيقة المراد منه ،واستغل الباطنية هذا الأثر استغلالاً سيئًا فى صرف ظواهر القرآن عن معناها الحقيقى المعروف فى اللغة إلى معانٍ باطنية رمزية لا علاقة لها بدلالة الآية لا شرعًا ولا عقلاً، وأصبح ظاهر القرآن كله لا يدل على ما تعارف عليه العرب من دلالة للألفاظ. ولا يَعرف تأويله الحقيقى إلا الإمام المستور، ويشترك مع الباطنية فى نفس الموقف الشيعة الإمامية، وإخوان الصفا، والقرامطة ،كما أخذ بنفس المنهج الباطنى للتأويل بعض الصوفية من أصحاب الحلول والاتحاد كالحلاج، وابن الفارض، وابن عربى، وأصحاب الفلسفة الإشراقية كالسهروردى، وابن سبعين.

فى الفلسفة:

وفى مجال الفلسفة نجد ابن سينا يتخذ من التأويل الرمزى منهجًا يؤيد به مذهبه فى الوحى والنبوة والمعاد.

فالوحى عند ابن سينا هو: إفاضة العقل الكلى على نفس النبى الذى ينتهى إليه التفاضل فى الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة العقل الفعال، والملك المقرب، هو كلامه[٥].

والرسالة (القرآن) هى ما قبل من الأمور المفاضة على نفس النبى المسماة وحيًا على أى عبارة استصوبت لصلاح عالمى البقاء والفساد علمًا وسياسة، والرسول هو المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيًا على عبارات استصوبها ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة، والعالم العقلى بالعلم[٦].

فالتأويل الفلسفى للقرآن والوحى والنبوة عند ابن سينا، يتمشى مع منهجه القائم على أن الفلسفة فوق الديانة، وأن النصوص المقدسة تؤول فى ضوئها ولصالح النظر الفلسفى عند اليونان، لأنه يرى أن الله قد أنقذ

العالم بالفلسفة اليونانية، ولولاها لبقى الناس فى حيرة ولبس[٧]، وهذا النوع من التأويل ليس وقفًا على ابن سينا، وإنما نجده معروفًا عند كثير من فلاسفة الإسماعيلية وإخوان الصفا، فالسجستانى أبو سليمان بن بهرام (ت:٣٨٠هـ) من فلاسفة إخوان الصفا يصرح بقداسة الفكر الفلسفى وضرورة تأويل النصوص لتتفق معه. فيقول: فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة وخلاصها فى الآجلة، والقول وإن اشتبه، والإشارة وإن غمضت، فالمراد بَيّن والمطلوب متيقن، وهل الحكمة إلا مولدة الديانة، وهل الديانة إلا متممة للحكمة[٨].

وقريب من هذا المعنى نجده عند الغزالى فى مشكاة الأنوار، وفى معارج القدس فى معرفة أحوال النفس.

ويشترط الفلاسفة على النبى أن يكون عارفًا لغة الفلاسفة، واصطلاحاتهم، ومرموزاتهم، فلابد أن يتصور موجودات عقلية مجردة عن المادة، كل واحد منهم متوجه لما يطيب له من أمر، وهذا هو تأويل الملك عندهم[٩].

ولغة الوحى ليست من الله، وإنما هى رموز استصوبها النبى ليصلح بها أحوال الناس، وتأويل هذه الرموز لا يعرفها إلا الحكماء ولا يجوز التصريح بها للعوام، ويشير ابن سينا إلى أن ألفاظ الوحى ليست إلا رموزًا وإيماءات تقريبًا للحقائق إلى عقول العوام، ومن لم يقف على حقيقة هذه الرموز وتأويلها لم ينل الملكوت الأعلى[١٠]. والكتب الإلهية لها تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة والمسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى المفهومة المعقولة[١١]. والألفاظ المقروءة هى حظ العوام والجمهور، وأما المعانى المعقولة فهى حظ الحكماء، ولا يجوز التصريح بها لغيرهم، لأنه لو تم التصريح بها للعوام الغليظة طباعهم، ولو ألقى بهذه الحقائق عارية عن التعبير عنها بالرمز، لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهًا كله.

ولو كلف الله الرسل بأن يلقوا هذه الحقائق إلى العامة المتعلقة

بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يكون منجزًا لهم الإيمان، لكلفه شططًا، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر.

وينتهى ابن سينا إلى ضرورة تأويل رموز الأنبياء ،ولو كان الأمر غير ذلك لما أغنت الشرائع البته[١٢]، ولعل من المفيد أن نقدم للقارئ نموذجًا من تأويلات الفلاسفة لبعض آيات القرآن الكريم، ليرى كيف تحولت الآية القرآنية إلى رموز مغلقة لا يعبر عنها إلا الفلاسفة، على ما ذهب إليه ابن سينا.

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ﴾ (النور:٣٥) يتأولها على النحو التالى:

١ -النور اسم مشترك لمعنيين؛ ذاتى ومستعار، والذاتى هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكر أرسطوطاليس، والمستعار على وجهين: إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنى هنا هو هذا القسم المستعار بكلا قسميه، أعنى أن الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكل خير.

٢ -والسموات والأرض عبارة عن الكل وهو العالم.

٣ -والمشكاة عبارة عن العقل الهيولانى والنفس الناطقة، وكما آن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله العقل الهيولانى مشبه بمقابله، وهو المشف وأفضل الأهوية هو المشكاة.

فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولانى الذى نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة.

و﴿ شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ ﴾ (النور:٣٥) يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعه، ومادة للأفعال العقلية.

لا شرقية ولا غربية: آقول – يعنى ابن سينا– أن القوة الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية التى يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله: ﴿ لَّا شَرْقِيَّةٍ

﴿ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله: ولا غربية. أما قوله: يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار: فهذا مدح للقوة الفكرية .ولو لم تمسسه نار، يعنى بالمس الاتصال والإفاضة[١٣].

ويظهر من تأويل ابن سينا لهذه الآية مدى تأثره بأفلاطون، فقد تأول النور بالخير ليكون الله هو الخير المطلق، كما قال أفلاطون، وكذلك تأويله للمشكاة بالعقل الهيولانى، والمصباح بالعقل المستفاد، وشجرة مباركة بالقوة الفكرية، والنار بالعقل الكلى المدبر للعالم، وهو النفس الكلية عند أفلاطون.

وعلى هذا النحو كان تأويل الصلاة عندهم: فالصلاة هى تشبه النفس الناطقة بالفلك، والعرش هو الفلك التاسع، وحملة العرش الثمانية هم الأفلاك الثمانية، وتأولوا العرش على أنه نهاية العالم ،وقالوا: إن الله – تعالى عما يقولون– هناك[١٤].

ويقترب الغزالى من منهج ابن سينا فى التأويل حين يصرح فى كتاب (جواهر القرآن) بأن الخطاب الموجه إلينا فى القرآن عبارة عن مثالات وخيالات تحتاج إلى تأويل وتعبير، وأن التأويل يجرى مجرى التعبير[١٥]، ولم يكشف الأنبياء عن هذه الحقائق فى الحياة الدنيا؛ لأن الناس فيها نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وحينئذ تكشف لهم الحقائق عارية عن الرمز والمثال، وقبل الموت لا تتحمل عقول الناس هذه الحقائق إلا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ولجمود الناس على المحسوسات فإنه يظن أنه لا معنى لها إلا المعنى المتخيل ويغفل عن الحقيقة المقصودة من الخطاب. ويتفق الغزالى مع ابن سينا فى تأويله لآية: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾، ويأخذ نفس الألفاظ والمقابلات بين مفردات الآية والمعانى التى تأولها ابن سينا.

ويأخذ التأويل منهجًا رمزيًا عند كثير من الفرق والمذاهب الفلسفية، فالصلاة عند ابن سينا سجود للفلك الأقصى المشرف على ما تحت فلك القمر، والصلاة عند الباطنية موالاة

الإمام والخضوع لأوامره، والحج القصد إلى بيت الإمام، والصيام إمساك سر الإمام وعدم الإفشاء به، والذى استطاع منهم أن يصل إلى سر الإمام وعرف تأويل القرآن، تسقط عنه التكاليف، وتأولوا فى ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ (الحجر:٩٩)، واليقين هو علم تأويل القرآن ومعرفة رموزه ومرموزه[١٦]. ويختلف تأويل الفلاسفة عن تأويل الباطنية فى أن الفلاسفة يرمزون بتأويلاتهم إلى اصطلاحات فلسفية يونانية كالنفس الكلية، والعقل الهيولانى، والعقل الفعال، والنفس الناطقة ... إلخ. بينما يرمز الباطنية فى تأويلاتهم إلى الإمام المعصوم، والسر المكتوم، والمعنى الباطنى، وأحيانًا يرمزون بالآية التى يتأولونها إلى أشخاص بعينهم، كما تأولوا قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ﴾ (المائدة:٩٠) إلى أبى بكر، وعمر، وتأولوا قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ (البقرة:٦٧) قالوا: إنها عائشة.

ولقد عرف الأغريق ظاهرة تأويل النصوص، واستخدموها فى تفسير الأساطير والقصائد الهوميرية، وتوسع فيه الرواقيون، وكانت شخصية هومير، هى أبرز الشخصيات التى حاولت كل طائفة أن تنسب إليه أفكارها عن طريق التأويل، وفى الفلسفة الفيثاغورية نجد رسالة (لغزقابس) تشرح طريقتهم فى التأويل، وتبين كيف يمكن إخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الرموز والألفاظ المجازية، فالحقائق مختفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرمز، سواء كان الرمز شخصية أسطورية، أو دينية، أو رسمًا فى لوحة فنان؛ ولكى نصل إلى حقيقة هذه الرموز لابد من تأويلها.

وكذلك فعل (فيلون الإسكندرى) فلقد تأول رسما فى لوحة فنان وجدها فى أحد المعابد على مذهبه الأخلاقى، وجعل الرسم الموجود فى اللوحة رمزًا لمبدأ فناء النفس فى اللوغوس؛ ويفسر

(آميل بريهيه) هذه الظاهرة الرمزية فى التأويل بأنها امتداد للأسرار الأوروفية التى تتخذ من الرمز مثالاً ووسيلة فى التعبير عن الحقائق التى تريد إخفاءها، ويوصى بأنه (ليس للحكيم أن يكشف عن الحقيقة لكل أحد بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانًا فى هذا السبيل مدفوعًا إلى ذلك بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية)[١٧].

وكانت وظيفة التأويل الأساسية عند فيلون الإسكندرى، قاصرة على تأويل أشخاص التوراة والقصص الواردة فيها إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر فى النفس الإنسانية ونوازعها المختلفة. وعلى هذا تأول قصة خلق آدم، فآدم رمز للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة، يخرج منها رمزًا للإحساس باللذة والسرور، وقابيل رمز لعجب النفس وما يتولد عنه من سوء، وهابيل رمز للخير، وإدريس رمز للندم..[١٨]. وهذا يدل على أن ظاهرة التأويل للنصوص الدينية موجودة فى كل الأديان والمذاهب الفلسفية على سواء، وكان من أهم ما شغل فلاسفة المسيحية قضية التوفيق بين المسيحية والفلسفات السابقة، ومن أهمها الفلسفة اليونانية، وكانت آراء فيلون الإسكندرى وتأويله لقصص التوراة معروفة فى التراث الفلسفى الذى انتقل إلى مدرسة أنطاكية وكان ذلك فى خلافة عمر بن الخطاب، ثم انتقلت إلى حران فى خلافة المعتصم (حكم من سنة ٢٧٩ -٢٨٩هـ)، وانتهت رياسة هذه المدرسة الحرانية إلى بشر بن متى تلميذ إبراهيم المروزى، ثم يوحنا بن حيلان الذى تتلمذ على يديه أبو نصر الفارابى[١٩]، والذى انتقلت على يديه معظم هذه التعاليم إلى الفلسفة الإسلامية، ومن هذه المدرسة الحرانية انتشرت معظم هذه التأويلات فى الأوساط الشيعية والباطنية الذين كان لهم مذهبهم الخاص فى التأويل: والإمامة، وأن الإمام وحده، هو الذى يؤتى من لدنه علم تأويل الحقائق الدينية، وقريب من هذا نجد الصوفية يقولون بنظرية الحقيقة والنور المحمدى، ويتأولون عليها كثير من آيات القرآن الكريم، وأن القطب عندهم هو مركز الدائرة الذى اختصه الله بالعلم اللدنى ومعرفة التأويل

لحقائق ما آشار إليه القرآن الكريم، ويستدلون على موقفهم بقصة موسى والخضر، وأن الخضر لم يكن نبيًّا ومع ذلك قد آتاه الله من العلم اللدنى ما كان يجهله موسى، وهو النبى، كما قال تعالى فى حق الخضر: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف:٦٥).

فليس ببعيد أن يكون القطب الصوفى قد اختصه الله بنوع من العلم الذى يجهله غيره، حتى ولو كان نبيًّا. وقد آفاض ابن عربى فى تفصيلات هذه القضية، فى شرحه لنظريته فى الولى والولاية، مما لا يتسع لها المقام.

أ.د محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر مادة :أول ١٥/٤٣٧ تحقيق: الإبيارى، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦م.

(٢) انظر مادة :أول، مقاييس اللغة ١/١٥٩ تحقيق: عبد السلام هارون ط القاهرة ١٣٦٦هـ.

(٣) انظر النهاية فى غريب الحديث ١/٢٨٠ طبعة الحلبى.

(٤) انظر تاج العروس : ٧/ ٢١٤ ، مادة أول ، بيروت سنة ١٩٦٠م.

(٥) رسالة النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموع ، ط الجوائب سنة ١٢٩٨هـ.

(٦) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٨-٩ ، ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤هـ.

(٧) انظر تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٣٠ ، ط الهند سنة ١٣٥٤هـ.

(٨) المقابسات للتوحيدى ص٢٩٠، ط الرحمانى سنة ١٩٢٩م.

(٩) رسائل إخوان الصفا ٤/١٣٠-١٣٣.

(١٠) تسع رسائل ص٨٩.

(١١) رسائل إخوان الصفا ٤/١٣٨.

(١٢) انظر رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا تحقيق: د/ سليمان دنيا ص٣٩ -٥٠، ط الحلبى بالقاهرة.

(١٣) رسالة النبوات ص٨٥-٨٧ ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.

(١٤) نفس المرجع.

(١٥) جواهر القرآن ص٣٢، طبعة الجندى.

(١٦) انظر الفرق بين الفرق ص٢٩٦.

(١٧) انظر فى تاريخ التأويل: الآراء الدينية والفلسفية – أميل بريهيه، ترجمة: محمد يوسف موسى ،ط الحلبى ، مصر ص٦١-٨١.

(١٨) آراء فيلون الإسكندرى ص٨١.

(١٩) عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ص١٣٤ – ١٣٥، ط الوهبية سنة ١١٩٩هـ . وانظر التنبيه والأشراف للمسعودى ص ١٠٠-١٠٧ تحقيق :عبد الله الصاوى .

التخصيص

المعنى اللغوى:

الناظر فى هذا المصطلح، يلاحظ أنه من الناحية اللغوية يفيد معنى "التقليل" و"القصر" تقول: خصصت العام، أى قللته وقصرته على بعض أفراده فى الحكم . من ثم جاء معناه الاصطلاحى قريبًا من هذا المعنى، سواء أكان ذلك لدى الأصوليين أم النحويين.

المعنى الاصطلاحى:

وقد عرفه الأصوليون بأنه: قصر الحكم فى العام على بعض أفراده، بدليل مستقل مقترن به، وأما النحاة فقد عرفوه بأنه: تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات، كقولنا: رجل عالم، فإن وصف النكرة "رجل"، بالعلم، قلل من أفرادها، بحيث لو قطع الوصف عنها لكانت عامة[1].

ومن صور التخصيص عند الأصوليين فى مباحث العلة ما يسمى بتخصيص العلة، وهو: تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه فى بعض الصور لمانع، كما يقال: الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، يعنون بذلك: أنه ليس بدليل مخصص للقياس، بل عدم حكم القياس لعدم العلة[2].

و قبل الدخول فى هذا الموضوع لابد أن نشير إلى أن ميدانه الحقيقى هو علم " أصول الفقه" الذى هو مظهر للتفكير العقلى المنظم، لدى المسلمين لأن له صلة وثيقة بين الفكرالفلسفى من جانب واللغة من جانب آخر، على اعتبار أن اللغة ذات دلالات متفاوتة وإدراك هذا التفاوت عمل عقلى، كما أن وضع بعض ألفاظ اللغة فى سياقها العام، هو الذى يعطى للعقل القدر الكافى فى تحديد دلالاتها. ولعل هذا الذى أقوله، هو الذى جعل أستاذًا كبيرًا من أساتذة الفلسفة الإسلامية فى القرن العشرين، وأعنى به: المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق، يعتبر علم

أصول الفقه وعلم أصول الدين (العقيدة) وعلم التصوف هى المجلى الحقيقى للفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص[٣] ويمكن أن يكون هذا هو الذى أوحى للجنة القائمة على تحرير موسوعة الفلسفة الإسلامية، أن تدرج هذا المبحث ضمن مباحث هذه الموسوعة.

معنى العام:

العام هو اللفظ الدال على كثيرين، المستغرق فى دلالته لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فلفظ، "الرجال" عام، لأنه يدل على استغراق كل ما يصلح له اللفظ من حيث الوضع، ومعنى أنه: بحسب وضع واحد، أنه وضع لمعنى محدد لا يقبل الشركة، بخلاف الألفاظ المشتركة التى توضع لمعان كثيرة بطريق التبادل، كلفظ "عين" فإنها تطلق على آلة البصر، وعلى نبع الماء، وعلى الشمس، وعلى الجارية ... إلخ على سبيل التبادل لا على سبيل العموم.

وكلمة" لفظ" المشار إليها فى التعريف: تشمل: الأسماء المعرَّفة بأل، والمعرف بالإضافة، وألفاظ الشرط، والأسماء الموصولة، والنكرة فى سياق النفى، أو النهى، أو الشرط، والنكرة الموصوفة بوصف عام، وما سُبق بكل، مثل:﴿ كل امرئ بما كسب رهين﴾[٤].

معنى الخاص:

يفهم مما سبق فى تعريف العام، أن الخاص هو: اللفظ الذى وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد. يستوى فى ذلك أسماء الأجناس كالحيوان، والأنواع كالإنسان، فإن هذين الاسمين ليس منظورًا إلى أفرادهما بل إلى معناهما مثل أسماء الأشخاص تمامًا.

وقد اختلف الأصوليون فى دلالة العام على ما يشمله من أفراده، من حيث القطعية والظنية، فذهب الأحناف إلى القول بقطعية دلالة العام على كل أفراده، ويشترطون فى ذلك ألا يدخل العام تخصيص. وأما بقية المذاهب الأخرى من مالكية، وشافعية، وحنابلة، فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام على كل أفراده من قبيل الدلالة الظنية، وحجتهم فى ذلك أن دلالته من قبيل الظاهر الذى يحتمل التخصيص، وكثيرًا مايقع فى العام،

بل يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك، حين يقررون أنه بالاستقراء اللغوى، تبين أن التخصيص يدخل كثيرًا من الألفاظ العموم مما يجعل احتماله واقعًا وممكنًا، وحيث كان الاحتمال ثابتًا، فإن القول بقطعيته لا يكون مقبولاً.

وتظهر ثمرة هذا الخلاف من الناحية التطبيقية فى التعارض بين ما جاء من ألفاظ القرآن الكريم على سبيل العموم، وما جاء خاصًا من أحاديث الآحاد، فالشافعى وأحمد يذهبان إلى أن خبر الآحاد إذا كان خاصًا، وعارض عام القرآن خصصه، وحجتهما فى ذلك أن عام القرآن، وإن كان قطعى الثبوت، إلا أنه ظنى الدلالة بخلاف حديث الآحاد، فإنه وإن كان ظنى الثبوت، إلا أنه قطعى الدلالة، ففى كل منهما الظنية والقطعية معًا، ولكن ليس من جهة واحدة، والظنى يخصص الظنى، والتخصيص عندهما معًا من قبيل البيان، بخلاف الغاية منه عند الأحناف الذين يعتبرون أن التخصيص ليس بيانًا، ولكنه إبطال للعمل ببعض العام. والمالكية فى هذه المسألة انتهوا إلى أن تخصيص خبر الآحاد لعام القرآن الكريم، لا يتم إلا إذا أيده فى ذلك عمل أهل المدينة أو قياس، وإلا فلا، ويبقى عام القرآن على عمومه.

ويظهر مما سبق أن الخلاف هنا حول أخبار الآحاد التى تعارض عام القرآن الكريم، ومعنى هذا أن الأحاديث المشهورة والمتواترة لا ينطبق عليها ما ينطبق على الآحاد، أى أنها تخصص عام القرآن، شأنها فى ذلك شأن القرآن حين يخصص خاصه عامه. ولكن تبقى المسألة فى حاجة إلى تحقيق أكثر على اعتبار أن آحاد السنة كثيرة، وترك المسألة على حالها لا يريح، بل يحتاج إلى نظرة موفقة حتى لا يظهر أن بين القرآن والسنة الآحادية شقاقاً. ولقد انتهى السابقون إلى جهد مشكور فى هذا السبيل، منهم الإمام الشاطبى - رحمه الله تعالى -، حيث ذكر أن الخلاف فى ظاهر الأمر شنيع، لأن غالب الأدلة الشرعية هى العموميات فإذا اعتبرت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه من أن جميع عموميات القرآن الكريم أو غالبها مخصص: صار

معظم الشريعة مختلفًا فيها أهو حجة أم لا . ولقد أدى هذا الوضع إلى شناعة أخرى، وهى: أن عموميات القرآن الكريم ليس فيها ما هو معتد به فى حقيقة العموم وإن قيل إنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا على جهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفى هذا إذا تؤمل، توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها [٥] كما قرر "ابن قيم الجوزية" أنه: لو ساغ رد السنن المخصصة للقرآن بإطلاق لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لعموم القرآن أو إطلاقه فلا تقبل".

ويفهم من كلام هذين العلَمين الكبيرين أن موقفهما هذا، كان بجانب كونه موقفًا عليمًا تحقيقًا، مواجهة لتيارين: أحدهما يوهن من أمر السنة حين يتصل الأمر ببيان بعضها للقرآن الكريم تخصيصًا لعمومه والثانى لا يحفل كثيرًا بعموميات القرآن، ويعطى للسنة الآحادية القدر المتجاوز فى علاقتها بالقرآن فى هذه المسألة، ويظهر أن أصحاب هذا الموقف قد اعتمدوا على ما نقل عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال: ليس فى القرآن الكريم عام إلا وخصص، إلا قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٨٢).

وقد ذكر الشيخ أبو زهرة فى هذه المسألة قولا فى غاية الإنصاف والدقة معًا، حيث قال: "وإن الحق فى هذا الموضوع ليس هو رفض السنة بجوار عام القرآن، ولا إهمال عموم القرآن حتى تجىء السنة، فإن الأول يكون إهمالاً للسنن، والثانى يكون إهمالاً لنصوص القرآن البينة الواضحة، بل إنه يُنْظَر: إن كانت السنة معينة للعام غير ملغية له، واقترنت بالعمل به كانت بيانًا، مثل حديث الوضوء الذى رتب بين أعضائه، والذى يقول فيه الرسول ﷺ: "لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه، فيغسل وجهه ثم

يده..." فهذا الحديث يدل على التزام الترتيب الوارد فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ (المائدة: ٦)، لأن أبا حنيفة فى هذه المسألة ذهب إلى أن "الواو" فى الآية، لمطلق العطف، الذى لا يقتضى ترتيبًا [٦].

الفرق بين التخصيص والنسخ:

يشترك التخصيص مع النسخ فى أن كلاً منهما فيه إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ العام، وليس بينهما اشتراك إلا فى هذه المسألة وحدها. ولكن الخارج بالتخصيص غير الخارج بالنسخ، على الوجه الآتى:

أولاً: التخصيص إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ العام من الأفراد، وأما النسخ فهو إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ من الأزمان .

ثانيًا: التخصيص يدل على أن المخرج منه لم يكن مرادًا بالحكم ابتداء، بخلاف النسخ، فإنه يدل على أن المنسوخ كان مرادا بالحكم .

ثالثًا: التخصيص يكون دائمًا إخراجًا لبعض ما يتناوله اللفظ والنسخ قد يكون إخراجًا للبعض أو للكل .

رابعًا: المخصص منه فى التخصيص لابد أن يكون عامًا متعدد الأفراد، وأما النسخ فإنه يرد على الأمر بمأمور واحد.

خامسًا: التخصص يكون بمخصص مقارن . بخلاف النسخ فإنه لا يكون إلا بناسخ متراخ.

سادسًا: التخصيص يكون بالنقل وبالعقل، والنسخ لا يكون إلا بالنقل

سابعًا: التخصيص لا يخرج العام عن كونه حجة بعد التخصيص على الصحيح عند جمهور العلماء بخلاف النسخ فإنه إبطال للحكم، وبالضرورة فإن المنسوخ يكون غير صالح للاحتجاج به .

ثامنًا: التخصيص لا يراد على العام بجميع أفراده، بحيث لا يُبْقِى منها واحدًا بخلاف النسخ، فإنه قد يرد على جميع أفراد العام [٧] .

جهتا التعدد:

والمتعدد بهذا الاعتبار له جهتان،

جهة اللفظ، ويُعرف - حينئذ - بالعام اللفظى ومثاله قوله تعالى: ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾(التوبة:٥)، فالحكم بالقتل قد وقع على المشركين وحدهم، وبهذا فإن أهل الكتاب من اليهود والنصارى، والمستأمن، من الحربيين، ليسوا مقاتلين.

وأما إذا كان التعدد من جهة المعنى، فإنه يعرف -حينئذ- بالعام المعنوى، وهو ثلاثة أنواع.

أولاً: العلة، فقد يتخلف الحكم عنها فى بعض الأمور، مع أن القاعدة الأصولية تقرر أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، ويسوق الأصوليون مثلاً لهذه الصورة بنهى النبى ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، وذلك لنقصان الرطب عند الجفاف، وهذا يعنى زيادة أحد العوضين على الآخر، وهو الربا المحرم، وفى العرايا رخص ﷺ بذلك، وصورتها بيع الرطب على النخل بالتمر على الأرض. والعلة هنا موجودة كوجودها فى البيع، وقد تخلف الحكم هنا، وهذا يعنى أن العرايا مخصصة للعلة بما عداها.

ثانيًا: مفهوم الموافقة: ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلٗا كَرِيمٗا ﴾ (الإسراء:٢٣) فمنطوق الآية يدل بمفهومه الموافق على تحريم إيذاء الأبوين بأى نوع من الإيذاء، غير ما جاء فى منطوق الآية الكريمة، غير أن هذا الحكم قد خصص بجواز حبس الوالد فى دَيْن على ابنه إذا ما طل فيه أو كان غير قادر على سداده، فكان هذا إخراجًا لبعض ما يتناوله المفهوم، وهذا هو التخصيص

ثالثًا: مفهوم المخالفة: ومثال ذلك ما ورد عن النبى ﷺ أنه قال: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا" فإن مفهوم هذا الحديث المخالف أن ما قل عن ذلك يكون مما يحمل الخبث فيكون نجسًا سواء أكان الماء راكدًا أم جاريًا. غير أن هذا المفهوم قد أخرج منه الماء الجارى، فإنه لا ينجس إلا بالتغيير عند بعض المذاهب ولو كان أقل من قُلتين، لقوله ﷺ "خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شىء إلا ما غير طعمه أولونه أو

ريحة"[٨].

المخصصات:

ذكرت بعض كتب أصول الفقه أن المخصصات خمسة عشر نوعًا نذكر أظهرها على الوجه التالى:

١. التخصيص بالعقل: كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ ﴾ (آل عمران:١٧٣)، فالعقل يقرر أن المراد بلفظ "الناس" فى الآية الكريمة – وقد تكرر مرتين – ليس واحدا يشمل كل الناس، لأن المتكلم غير المتحدث عن شأنهم، فدل هذا على أن المراد بلفظ "الناس" الثانى هو بعضهم لا جميعهم.

٢. التخصيص بالإجماع: كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ (آل عمران:٩٧). فإن الإجماع هنا منعقد على أن البلوغ شرط الحج، والقاصر لا يشمله هذا الحكم، وإذن فلفظ "الناس" هنا عام مراد به البالغون بالإضافة إلى الشروط الأخرى.

٣. التخصيص بالقرآن: وذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ (البقرة:٢٣٤)، فهذه الآية مخصصة بغير الحوامل، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق:٤)[٩].

٤. التخصيص بالعرف: ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ (البقرة:٢٣٣)، فقد جاء فى مذهب الإمام مالك أن مدة الرضاع مما يخضع للعرف بحسب طبيعة كل مرضعة وعاداتها.

٥. التخصص بالحس: كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ (الأحقاف:٢٥)، فهذه الآية تتحدث عن الريح التى دمرت قوم عاد، والحس يقرر أن الريح لا تدمر كل شىء على إطلاقه، بل القابل منه للتدمير.

٦. التخصيص بالوصف: كما فى قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم

بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ (النساء:٢٣)، فالحكم هنا على الربيبة التى دخل بأمها، فحكم تحريم زواجه منها خاص بحالة الدخول، بأمها، فإذا لم يكن قد دخل بها فهى حل له.

٧. التخصيص بالشرط: وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (النساء:٢٥)، أى أن شرط اللجوء إلى الزواج من ملك اليمين المؤمنة لا يكون إلا عند عدم استطاعة الزواج من الحرة المؤمنة.

٨. التخصيص بالاستثناء: ويضربون لذلك مثلاً بتخصيص الكتابة فى الديون بقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ﴾ (البقرة:٢٨٢)، هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه من صور التخصيص، وبخاصة ما يتعلق منها بتخصيص عام القرآن الكريم بخبر الآحاد.

وهنا مسألتان لابد من التأكيد عليهما:

أولهما: أن العام يظل على عمومه، قبل ظهور المخصص عند من يقول بجواز تأخيره، وأما إذا قام الدليل على تخصيصه فإن الأمر هنا لا يحتمل الشك، كما بينا ذلك فى الصور السابقة.

ثانيهما: ان التخصص ليس إخراجًا لبعض أفراد العام بعد أن دخلوا فيه، كما قد يتوهم، وإنما معناه قصر العام على بعض أفراده، وهذا يعنى عندهم أن الأفراد الخارجين بالتخصيص، لم يدخلوا أصلاً فى الحكم العام وبهذا يكون التخصص بيانًا لإرادة الشارع بعض أفراد العام ابتداءً وهنا يظهر أن التخصيص على التحقيق، إنما هو بيان لخروج صيغته من الحقيقة إلى المجاز، فقصر اللفظ العام على بعض ما يشمله، هو من قبيل المجاز المرسل الذى علاقته الكلية والجزئية، كما فى قوله تعالى: ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ﴾ (البقرة:١٩) فقد أُطلق لفظ "الأصابع وأريد

به الأنامل"

هل يعد سبب النزول مخصصًا؟

من الحقائق المقررة أن هناك أحكامًا لم تنزل من عند الله تعالى ابتداءً، وإنما جاءت بناءً على سؤال أو حال ظهر فى واقع الحياة حين نزول القرآن الكريم، فقد قال أنصارى لرسول الله ﷺ: "أرأيتم الرجل يجد الرجل مع أهله، فإن قتله قتلتموه، وإن تكلم جلدتموه، وإن سكت سكت على غيظ، اللهم بين فنزل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (النور:٦ -٩)، وقد أجمع الأصوليون على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومعنى هذا أن الآية الكريمة تظل على عمومها، فى كل حالة تشابه الحالة التى نزلت من أجلها، وعلى هذا فسبب النزول ليس مخصصًا لأن الحجية فى النصوص لا فى أسبابها وبواعثها. وغاية ما يستفاد من أسباب النزول أن تكون طريقًا للبيان والإيضاح.

هل التخصيص جائز فى الكلام الخبرى؟

والسبب فى إثارة هذا السؤال، أن جماعة من الكاتبين فى علم الأصول، من غير المحققين يرون أن التخصيص فى القضايا الخبرية غير جائز، وشبهتهم فى ذلك أن تخصيص الخبر يوهم الكذب فى أخبار الله تعالى. وإيهام الكذب محال عليه سبحانه، فما أدى إليه – وهو تخصيص الأخبار - يوهم محالاً كذلك.

وهذه الشبهة لم تثبت أمام النقد العلمى، لأن جمهور العلماء يذهبون إلى أن العام هو عام فى الأخبار وغيرها من الجمل الإنشائية، وهو محتمل احتمالاً راجحًا لأن يخصص فى الصيغتين معًا، الخبرية والإنشائية، وهذا مما حمل على إشاعة القول بأنه ما من عام إلا

وخصص، وهذا الاحتمال يجعل السامع للخبر مجوزا إرادة بعض العام، لا جميعه، فإذا ورد فى الكلام ما يثبت إرادة المتكلم للبعض لا للكل، تبين أن البعض الخارج من الكل لم يكن مرادًا من العام ابتداءً، وبهذا تنتفى شبهة الكذب فى تخصص الأخبار.

شروط المخصص للعام:

وجمهور الأصوليين هنا يرون أن العام قسمان، قسم لا يدخله التخصص، وقسم يدخله التخصيص، ويشترطون فى المخصص للعام أن يكون لفظًا مستقلاً مقترنًا به فى الزمن، بحيث يكون فى قوة العام، من حيث الظنية والقطعية، ويضربون مثلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ﴾ (النساء:٢٤)

فقوله ﴿ما وراء ذلكم﴾ يفيد حل الزواج من كل من لم تشملها من المحرمات، وهذا أمر عام، وقد خصصه حديث "لا تنكح المرأة على عمتها – وهى هنا ابنة الأخ، ولا على خالتها – وهى هنا ابنة الأخت، ولا على ابنة أخيها ولا ابنة أختها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم " فالعام من القرآن فى الآية قد خصصه حديث مشهور وهذا جار فى كل عام القرآن القطعى، ومن هذه الصور قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء:١١) فهذه الآية خصصت بقوله ﷺ: «لا ميراث لقاتل» وهو دليل لفظى مستقل مقارن فى الزمن لنزول الآية الكريمة .

وقد ذكرنا سلفًا أن التخصيص عند غير الأحناف، يكون بالمتصل وغير المتصل، ويكون بالمقترن زمانًا وغير المقترن لأن غاية التخصص أن يكون بيانًا للعام، ولذا تعددت المخصصات.

هل يجوز أن يخصص القياس عام القرآن والسنة؟

ذكرنا من قبل ثمانية أنواع من المخصصات منها : القرآن – السنة - الإجماع، وهذه هى الأصول الثلاثة، التى تأخذ نفس الترتيب من حيث الأهمية والثقة عند النظر إليها، ومن المعلوم أن هناك أصلاً رابعًا هو

"القياس" فهل هذا الأصل يمكن أن يكون مخصصًا لعام الأصلين: القرآن والسنة؟

اتفق الأصوليون على أن القياس القطعى يخصص به العام من الكتاب والسنة المتواترة فضلاً عن المشهورة وأحاديث الآحاد. وأما القياس الظنى فهو محل خلاف بينهم، على أقوال كثيرة اختار البيضاوى أهمها، وهى سبعة:

القول الأول: وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، وهو جواز تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بالقياس، ودليلهم على ذلك أن خبر الواحد الذى أخرج بعض أفراد العام يعتبر مرجحًا لها.

القول الثانى: وهو منسوب إلى الرازى وأبى على الجبائى من المعتزلة، وهو: عدم الجواز مطلقًا، وحجتهما فى ذلك أن القياس فرع، وأن العام أصل له، لأن حكم الأصل فى القياس أن يكون ثابتًا بالنص أو الإجماع ويستحيل أن يثبت بالقياس حتى لا يلزم الدور أو التسلسل، ومتى ثبت أن القياس فرع والعام أصل امتنع تخصيص الأصل بالفرع. وهذه الحجة عليها اعتراضان لا مجال لذكرهما، بل نترك ذلك لمن يريد التوسع، ليرجع المصادر المطولة.

القول الثالث: ويذهب أصحاب هذا القول إلى أن العام إذا كان قد خصص بمخصص قبل القياس جاز تخصيصه بالقياس. ولا مانع -حينئذ- من وجود مخصصين لمخصص واحد.

القول الرابع: وهو لأبى الحسن الكرخى. حيث ذهب إلى أن العام إذا خصص بمتصل أو لم يخصص أصلًا لم يجز تخصيصه بالقياس، ودليله ما استدل به فى خبر الواحد الذى ذكرناه حجة لمن قال بالرأى الثانى.

القول الخامس: وينسب هذا القول لابن سريج من الشافعية، ويُفَصّل القول هنا، فيقرر أن القياس إذا كان جليًا - وهو الذى قطع بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع فى الصفة المشتركة بينهما كالعبد والأمة والذكورة والأنوثة هنا، ليستا مؤثرتين فى الحكم حتى ينصف حكم الزنا بالنسبة لها - فإن هذه الصورة يجوز تخصيصها بالقياس وأما إذا كان

القياس خفيًا، بحيث لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار، ليثبت له التحريم كما ثبت فى الخمر، فلم يقطع هنا بنفى تأثير الفارق لجواز أن تكون العلة فى الخمر ليست الإسكار، بل لكونه خمرًا، وهذا يعنى أن القياس هنا لا يصح أن يكون مخصصًا للعام.

وحجة ابن سريج هنا أن القياس الجلى من قبيل القطعى، من ثم يجوز أن يخصص العام. وأما القياس الخفى فهو ظنى، بل يذهب بعض العلماء إلى أن الظن فيه أضعف من الظن فى العام. وأما القياس الخفى للعام، ولو جوزنا تخصيص القياس الخفى للعام لكان معنى ذلك أننا جوزنا العمل بالأضعف فى وجود الأقوى، وهذا باطل.

القول السادس: وهو قول الغزالى. حيث ذهب إلى أن العام والقياس متعارضان فيما دل عليه القياس، فإذا ترجح أحدهما على الآخر عمل بالأرجح. وإذا تساويا لم يعمل بواحد منهما، حتى يظهر مرجح لأحدهما على الآخر.

القول السابع: وقد قال به إمام الحرمين الجوينى، حيث ذهب إلى توقف العمل بالعام والقياس حتى يظهر مرجح وهذا القول يشترك مع رأى الغزالى فى مسألة التوقف عند عدم وجود مرجح، غير أنه يمكن أن يقال: إن التوقف موقف سلبى فى مثل هذا المقام، والمرجح للقياس متحقق، لأن فيه إعمالاً للدليلين [١٠].

وبجانب ما ذكرنا، هناك صور أخرى من التخصيص، لم نشأ أن نذكرها بالتفصيل، اكتفاء بما ذكرنا، غير أنا نشير إليها تعميمًا للفائدة، منها: تخصيص اليقينى بالمظنون، وقد أومأنا إلى بعض مسائله ضمن المباحث السابقة، وبخاصة فى حديثنا عن التخصيص بخبر الواحد، ومنها: التخصيص بالعادة والتقرير، ومنها: التخصيص بالسبب ومذهب الراوى، ومنها: عطف الخاص على العام، وكذلك: عود ضمير بعض أفراد العام على العام، وحمل المطلق على المقيد عند من يرى أنه من قبيل البيان لا النسخ.

وإذا كانت طبيعة البحث قد

ألجأتنا إلى إيراد نصوص كثيرة، فإن المقابل لذلك أن يكون البحث مجرد اصطلاحات غير مفهومة، لأنها مغرقة فى التجريد، دون بيان المراد منه وتوضيحه، وهو ما يفوت على الدارس الغاية من مثل هذه المباحث، وقد سبق أن ذكرنا أن مباحث أصول الفقه، مزيج من الدراسات العقلية واللغوية معًا، وغايته بيان الطريقة العلمية المنهجية فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها سواء أكانت هذه الأدلة نصوصًا قرآنية أم حديثية أم ما تفرع عنهما من إجماع أو قياس، وهما معًا يستندان إلى الأصليين الأساسيين القرآن والسنة. ومعروف أن طرائق الاستنباط ليست واحدة لدى جميع الباحثين، من ثم جاء علم أصول الفقه غاية فى إبراز المنهج الأصيل للتفكير الإسلامى عند المسلمين.

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) الجرجانى: التعريفات ص٦٨.

(٢) نفس المصدر ص٦٩.

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٧ ط. القاهرة سنة ١٩٥٩م. يقول فى ذلك: ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد ... بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها "مبادئ كلامية" هى من مباحث علم الكلام. وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها.

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه ص١٥٦، ١٥٧ ط. القاهرة سنة ١٩٧٣م. ولزيادة الفائدة نضرب مثالا لكل نوع من أنواع العام. فالمحلى بالألف واللام مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (الأحزاب: ٣٥) والمعرف بالإضافة مثل قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء: ١١) وألفاظ الشرط، مثل: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾(البقرة: ١٨٥) والأسماء الموصولة مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ (البقرة: ٢٣٤) وقوله: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ﴾ (الطلاق: ٤) والنكرة فى سياق النفى أو النهى أو الشرط، فالنفى مثل قوله ﷺ : "لا وصية لوارث"، والنهى كقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ ﴾ (الحجرات: ١١)، والشرط كقوله تعالى: ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ﴾ (الحجرات:٦)، والنكرة الموصولة بوصف عام كقوله: ﴿ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾ (البقرة:٢٢١)، ومثال ما سبق بكل، كقوله ﷺ:"كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه" وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ ٱمْرِىٍٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ (الطور:٢١).

(٥) الموافقات: ٢٩٢/١.

(٦) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه ص١٦١.

(٧) انظر: المرحوم الشيخ محمد أبو النور زهير: أصول الفقه حـ٢ ص ٢٣٤ ط دار الطباعة المحمدية . القاهرة بدون تاريخ .

(٨) نفس المصدر ص٢٣٧.

(٩) وقد يقال هنا: إن بين الآيتين عموما وخصوصا من وجه إذ العام فى الآية الأولى – آية البقرة – يشمل المتوفى عنها الحامل وغير الحامل، والعام فى الآية الثانية – آية الطلاق – يشمل الحامل المتوفى عنها وغير المتوفى عنها، فينفرد العموم فى الأولى بالمتوفى عنها غير الحامل، ويكون أعم من الثانى، والثانى أخص منه من هذا الوجه

وينفرد العام الثانى بالحامل غير المتوفى عنها، فيكون أعم من الأول، والأول أخص منه من هذا الوجه فيكون كل منهما أعم من الآخر وأخص منه خصوصًا إضافيًا من وجه، ويجتمعان فى الحامل المتوفى عنها فيتعارضان . وقد روى عن ابن عباس ــ رضى الله عنهما ــ أنها تعتد بأبعد الأصلين، وأما ابن مسعود فقد نقل عنه أن الآية الثانية، ناسخة الأولى فى صور المتوفى عنها الحامل، وعلل ذلك بأن سورة النساء الصغرى – سورة الطلاق – نزلت بعد سورة النساء الطولى – البقرة – وقد أخذ جمهور الصحابة، والأصوليون والفقهاء بهذا الرأى، مستندين فى ذلك بما روى عن سبيعة الأسلمية، فقد ولدت بعد وفاة زوجها بليال، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها: "**قد حللت فانكحى من شئت**".

(١٠) انظر: الشيخ على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى: ص٢٧٧ ط خامسة – دار المعارف القاهرة ١٩٧٦م، الشيخ زهير: أصول الفقه جـ٢ص٣٠٦ مرجع سابق، وقد أفدت كثيرًا من هذا الكتاب .

التخيل

خَالَ الشَّىْءَ يَخالُ خَيْلا وخِيْلَة وخالاً وخِيَلا وخَيَلانًا ومَخالَةً ومَخيلة وخَيْلولَة: ظَنَّهُ، وفى المثل: من يسمع يَخَلْ، أى يظن، وهو من باب ظننت، وفى الحديث: «.. ما إخالك سرقت..» أى ما أظنك. وخَيَّلَ فيه الخير وتَخَيَّلَهُ: ظَنَّهُ، وخَيَّلَ عليه: شَبَّهَ، وأخالَ الشىءَ اشتبه. والخالُ والخَيْلُ والخُيَلاءُ والخِيَلاءُ والأَخْيَلُ والخَيْلَةُ والمَخيلَةُ: الكِبْرُ. وخَيَّل فيه الْخَيْرَ وتَخَيَّلَهُ: ظَنَّهُ وتفَرَّسَهُ. وأخالَ الشىءُ: اشْتَبَهَ. يقال: الأمر لا يُخِيلُ على أحَدٍ، أى لايُشْكِلُ، وشىءٌ مُخيلٌ، أى مُشْكِلٌ.

التَّخَيُّل: من العمليات أو القدرات العقلية الراقية التى ينفرد بها الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، حيث يستمد من هذه القدرة قوة، وأخلاقًا، وأهدافًا، فمن التخيل والإبداع صنع الإنسان كل مبتكراته وإنجازاته. وقد اعتبرها الفارابى أحد وسائط المعرفة، فيقول: "قد يُظَنّ أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، ليس الأمر كذلك، إن بينهما وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز، ليعمل التمييز فيها تهذيبًا وتنقيحًا، ويؤديها منقحة إلى العقل.

فمبدأ معرفة الأشياء هو الحس، إلا أن المعقول من الشىء وجود مجرد، وهذا الوجود المجرد لا يدرك بالحس، بل يدرك بالعقل، فالنفس بترقيها من الحس إلى الخيال إنما تقوم بعملية تطهير أو تجريد أو انتزاع، أو كما تسمى شجارًا، حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعانى التى تفيض عليها مع العقل الفعّال على هيئة الإشراق، فعملية التجريد والانتزاع هنا ليست العملية الوحيدة فى المعرفة.

وإنما هى تمهيد نحو قبول ما يشرق به العقل الفعال على العقل الإنسانى فى درجة المستفاد من معانٍ أو صور عقلية. فالمعرفة عند الفارابى قد تكون بالحس والتخيل وبالقوة الناطقة، أو بالعقل، لكن مرد ذلك كله سواء أكانت الماديات، أم المتخيلات، أم المقولات، إلى العقل..."[1].

أما ابن سينا فقد طرح نموذجه عن الحواس الباطنة كما يلى:

-الحس المشترك يستقبل الصور المحسوسة من الأحاسيس الخارجية، بينما تقوم المصورة أو الخيال بحفظ هذه الصور.

-القوة الوهمية تستقبل المعانى التى تقوم القوة الذاكرة بحفظها.

-وأخيرًا تقوم القوة المتخيلة بتركيب وتقسيم الصور المحسوسة ومعانيها مع بعضها البعض.

-ويبدو أن ابن سينا يرى نشاط القوة المتخيلة على أنه نشاط عشوائى، وغير موجه بذاته، وربما حتى دون وعى. وبقدر كون القوة المتخيلة فعالة بالفطرة، فلا يبدو أنها تتوقف عن النشاط، ولهذا نجد وظائفها تستمر...

ولهذا ففى حالة الوعى يكون لكل من القوة الوهمية أوالعقل سلطة التحكم بوظائف القوة المتخيلة، وفى حالة تحكم العقل فإنها لا تعمل بوصفها قوة متخيلة، بل كقوة مفكرة، ولهذا، بينما توجد قوة متخيلة واحدة فقط فى أى روح حاسة، سواء أكانت حيوانية أم بشرية، إلا أن هذه القوة المفردة، فى حالة الروح الإنسانية، لديها مظهران، أو صورتان مختلفتان اعتمادًا على كيفية النظر إليها من حيث جهة التحكم بها، يعنى تحكم العقل فى القوة الوهمية[2].

-أشار الفلاسفة قديمًا إلى أهمية التخيل:

فقد ذهب أفلاطون إلى أن التخيل هو وظيفة العقل والجسد، أما أرسطو فقد أكد على أن التخيل هو حركة ناشئة عن الإحساس، كذلك أوضح الرازى أن التخيل هو الظن والاستدلال على الشىء بالشىء، أما ابن سينا فقد قسم القوى المدركة عند الإنسان إلى خمس قوى، وهى:

-القوة الخيالية.

-القوة الوهمية.

-القوة المفكرة (فى الإنسان) أو المتخيلة (فى الحيوانات).

-القوة الحافظة.

-القوة الذاكرة.

ويذهب ابن سينا فى هذا التقسيم إلى أن: الحس المشترك يستقبل الصور المحسوسة من الأحاسيس الخارجية، بينما تقوم القوة المصورة، أو الخيال بحفظ هذه الصور، والقوة الوهمية تستقبل المعانى التى تقوم القوة الذاكرة بحفظها، وتقوم القوة المتخيلة بتركيب وتقسيم الصور المحسوسة ومعانيها مع بعضها البعض.

ومهما يكن الأمر، فإن أهمية وفائدة التخيل تنبع من عدة اعتبارات، وهى:

-إن الفرد حينما يبدأ التخيل لا يعتمد على إدراكاته الحسية، بل إنه يعتمد أيضًا على استخدام الرموز فى مواجهة مواقف الحياة.

-إن التخيل كان جزءًا مهمًا عند العرب، خصوصًا فى الشعر وفى مجالسهم، فقد كان الخيال يذهب بهم بعيدًا إلى مشارق الأرض ومغاربها وهم جالسون فى خيمهم فى الصحراء.

اهتم علماء العرب والعلماء الغربيون بالتخيل:

أ. فقد أوضح ابن سينا أن ما يميز التخيل هو إعادة الصور الحسية بعد غياب التنبيهات.

ب. وأكد الفارابى على أن التخيل قوة تحفظ رسوم المحسوسات بعد غياب المنبهات الحسية.

ج. وأشار " هيوم " إلى أن التخيل يساعد على تكوين صورة الموضوع التى تكون غير موجودة فى الواقع، وأنه وسيلة بين الإحساس والتفكير[٢].

والتخيل غير الوهم، إذ إن الوهم من الأعراض الروحانية، وهو ما يقع فى الذهن من الخاطر، وتضخيم الواقعة إلى عدة أضعاف غير حقيقية، سواء أكانت الحالة من الظن، أو التخيل، أو التمثل. والإنسان المصاب بمرض الوهم هو إنسان واهم. وينقسم الوهم إلى خمسة أقسام: وهى:

وهم التخيل، وهم التنبؤ، وهم الإحساس، وهم المرض، وهم العظمة.

والوهم هو توهم الشىء: ظنه وتمثله وتخيله، يقول تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ

عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ (النجم:٢٨)، وصاحب هذا النوع يعيش معذبًا فى ليله ونهاره.

وقد ورد الفعل " يُخَيَّلُ" فى آية واحدة فى القرآن الكريم، وهى قوله تعالى: " ﴿ قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ۝ قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴾ (طه:٦٥ -٦٦) قال الرازى فى تفسير هذا الفعل: "بلغوا فى سحرهم المبلغ الذى صار يخيل إلى موسى عليه السلام إنها تسعى كسعى ما يكون حيًّا من الحيَّات، لا أنها كانت حية فى الحقيقة. ويقال: إنهم حشوها بما إذا وقعت الشمس عليه يضطرب ويتحرك، ولما كثرت واتصل بعضها ببعض، فمن رآها كان يظن أنها تسعى"(٤). والمراد أنه شاهد شيئًا، لولا علمه بأنه لا حقيقة لذلك الشىء لظن فيها أنها تسعى.

وقال ابن كثير فى ظاهرة التخيل أنها تسعى: "..... وذلك إنهم أودعوها من الزئبق ما كانت تتحرك بسببه وتضطرب وتميد، بحيث يخيل للناظر أنها تسعى باختيارها، وإنما كانت حيلة....."(٥).

والتخيل فى هذه الآية بمعنى الظن الذى لا حقيقة له.

ولم يرد الفعل " تَخَيَّلَ " فى كتب السنة إلا فى حديث واحد فقط، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «بئس العبد عبد تخيل واختال ونسى الكبير المتعال..»(٦)، وهو فى هذا الحديث بمعنى الكِبْر.

وقد استخدم المتصوفة التخيل لعلاج قسوة القلوب، ففى القرن الثالث الهجرى شعر الناس بقسوة القلب، ففكر الإمام الحارث بن أسد المحاسبى فى العلاج، ووصل إليه، وهو: قام بعمل سلسلة من الدروس أسماها دروس التخيل، وهو أن يجلس فى صمت، وكل واحد يتخيل أن ما يقوم به الإمام يقع عليه، ويقوم الإمام بشرح حال البشر عند الممات، ويوم القيامة وأهوالها، ودخول النار، ونعيم الجنة، فرقت القلوب وخشعت للرحمن، واشتاقت وعملت للجنة.

ويمكن للمرء استخدام قدرة التخيل كنوع من المصارعة الذهنية؛ فإذا كنت مثلاً تعانى من الإحباط عندما يزداد عليك ضغط العمل، وتريد أن تكون سعيدًا وواثقًا من نفسك أنك ستنهى جميع أعمالك فى ساعات الضغط، فأَكْثِر من تخيل هذه الصورة الجديدة، حتى تثبت فى الذهن وتتلاشى الصورة القديمة: اجلس على كرسى به دعامة لرأسك، أو ارقد على ظهرك فى مكان هادئ، لا يمكن إزعاجك فيه، تأكد أنك لست دافئًا أو باردًا أكثر مما ينبغى، أغمض عينيك، خذ نفسًا عميقًا، وتخيل أنك قادر على إنجاز ما هو مطلوب منك عمله، واستمر فى هذا التخيل حتى تهدأ نفسك، ثم ابدأ فى العمل.

إن استخدام التخيل لعلاج مشكلة معينة، يقتضى الاهتمام بالمسألة المطروحة والتركيز عليها، وعدم السماح أن يتسلل إلى الفكر غيرها.

والتركيز يتم كتركيز الضوء تمامًا، كما تفعل العدسة فى حالة تجميع الأشعة. ومما يساعد على دفع التركيز ودعمه، اهتمام الشخص، ودوافعه بتلك المشكلة، بمعنى أن يكون التركيز برغبة، وبغرض معين، لا مجرد التركيز فقط، بل يكون هناك هدف واضح.

وعلى ذلك: فإن أى عمل تقوم به، يجب أن تتصرف إليه كلية، وبقدر كبير من التعاطف والحماس، ومن المشاعر والأحاسيس.. وهذا يقتضى وضع الجسم فى حالة استرخاء تام، ثم بعد ذلك يأتى دور استخدام الإيحاءات الذكية (الاقتراحات، الإرشادات) حيث إن صياغة تلك الإيحاءات وترتيب مفرداتها من الأهمية بمكان، سواء فى شكلها الأساسى، أو فى شكلها الأكثر تقدمًا، وبذلك يلعب التخيل الخلاق دورًا بالغ الأهمية.

أ.د محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(١) WWW.scince-islam.

(٢) فلسفة الوهم والخيال عند ابن سينا: التحريف الغربى للمفهوم العربى، ترجمة: زيد العامرى الرفاعى.

(٣) www.re-sm ne.

(٤) التفسير الكبير ٢٢/٧٢-٧٣.

(٥) التفسير العظيم ٤/٥٢٤.

(٦) المستدرك على الصحيحين ٤/٣٥١ رقم ٧٨٨٥، سنن الترمذى ٤/٦٣٢ رقم ٢٤٤٨.

مراجع للاستزادة:

١- لسان العرب.

٢- التفسير الكبير للرازى .

٣- تفسير ابن كثير.

٤- فلسفة الوهم والخيال، التحريف الغربى للمفهوم العربى ، ترجمة: زيد العامرى الرفاعى.

٥- المستدرك على الصحيحين.

٦- سنن الترمذى.

تدبير المنزل

إذا تناولنا كلمة تدبير في الاشتقاقات اللغوية نجدها تشير إلى الدلالات الآتية:

دبرت الأمر تدبيرًا، فعلته على فكر وروية، وتدبرته تدبيرًا أو تدبرًا أي نظرت في دبره، وهو عاقبته وآخره، واستدبرت الشيء خلاف استقبلته، والدّبر خلاف القُبل من كل شيء، ومنه يقال لآخر الأمر دُبر، وأصله ما أدبر عنه الإنسان، والدبر الفرج والجمع الأَدبار، وولاه دبره كناية عن الهزيمة[1].

وفي كشاف اصطلاحات الفنون - للتهانوي (القرن الثاني عشر الهجري) تشير كلمة التدبير بالموحدة: لغة التصرف أو التفكر في عاقبة الأمور، وعند الأطباء التصرف في الأسباب باختيار ما يجب أن يستعمل نوعًا ومقدارًا ووقتًا، وكثيرًا ما أراد به بقراط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة، والقلة والكثرة، وتدبير الروح هو إصلاح جوهرها. وتدبير المنزل من أنواع الحكمة العملية[2].

كما تشير المصادر اللغوية والاصطلاحية إلى أن كلمة التدبير بمعنى السياسة والإدارة، كذلك فإن التدبير في الأمر يعني أن ننظر إلى ما تؤول إليه عاقبته، أو ينظر في عواقبه.

ويستعمل هذا اللفظ أو هذا الفعل للدلالة على معنيين هما:

الأول: الحكم والإدارة، وهذا ما أطلقه ابن أبي الربيع على مؤلف من مؤلفاته وهو (سلوك المالك في تدبير الممالك).

والثاني: الإرشاد وتدبير المنزل، ويعني في اللغة اليونانية "الأيكونميا" وقد ذهب ابن خلدون (ت:٨٠٨ هـ) أن السياسة المدنية هي تدبير المنزل، أو المدينة بما يجب لمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه[3].

وتدبير المنزل: قسم من أقسام الفلسفة العملية الثلاثة التى نقلها العرب عن اليونان، وهذه الأقسام هى: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة، وقد أشار ابن سينا إلى ذلك فى مجموعة الرسائل[٤].

وقد اعتمد علماء العرب والفلاسفة الإسلاميون علم تدبير المنزل، بنفس التصنيف الأرسطى لمجموعة العلوم، وأقسامها العملية[٥]. وعلى ذلك فإن مصادر الفلسفة اليونانية تشير إلى أن تدبير المنزل ضمن العلوم العملية فى مقابل العلوم النظرية عند أرسطو طاليس الفيلسوف اليونانى (٣٨٤ -٣٢٢ ق. م).

وعلى ذلك ففى مجال تصنيف العلوم. تشير المصادر إلى هذا القسم العملى الذى يضم علم التدبير، تقول المصادر: "وأما العلم العملى، فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متمايزة منها، وهذه الغاية هى: تدبير الأفعال الإنسانية، وذلك إما فى نفسها، وهذا هو العلم العملى بمعناه المحدود، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع، وهذا هو الفن.

ويدبر العلم العملى أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح هى: فى شخصه وهو الأخلاق، وفى الأسرة وهو تدبير المنزل، وفى الدولة وهو السياسة[٦].

وفى كتاب كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، لحاجى خليفة، فيما يتعلق بأحوال العلوم وأبوابها، يشير إلى علم تدبير المنزل، وهو من العلوم العملية الذى يتعلق بأحوال المعاش للأفراد أو الأسرة....إلخ[٧].

ففى الباب الأول فى الفلسفة، يتناول الفصل الأول أقسام الفلسفة، وفى ذلك يشير العلماء العرب إلى القسم النظرى، والآخر القسم العملى، وهو ما يطلق عليه الخوارزمى (ت:٣٨٧ هـ). الفلسفة العملية، فيقول: "وأما الفلسفة العملية فهى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تدبير الرجل نفسه، أو واحدًا خاصًا، ويسمى علم الأخلاق.

والقسم الثانى: تدبير الخاصة، ويسمى تدبير المنزل.

والقسم الثالث: تدبير العامة، وهو السياسة المدنية والأمة والملك[٨].

أ.د محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

الهوامش:

(١) الفيومى (أحمد بن محمد على) المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ١٢٣/١ (مادة ــ دبر ــ تدبير). المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٠هـ.

(٢) التهانوى (محمد بن على الفاروقى التهانوى) كشاف اصطلاحات الفنون ٢٥٤/٢ (مادة التدبير). تحقيق الدكتور: لطفى عبد البديع ــ ط دار الكتاب العربى.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص١٩٢ وما بعدها- ط بيروت١٩٨٤م.

(٤) انظر ابن سينا مجموعة الرسائل (أقسام العلوم العقلية) ط القاهرة ١٣٢٨هـ. وهذه المجموعة تسمى، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ط أمين هندية ١٩٠٨م.

(٥) للمزيد انظر دائرة المعارف الإسلامية- ج٩ (مادة التدبير)- ط الشعب١٩٣٦هـ.

(٦) يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية- ص١١٨ــ دار القلم بيروت١٩٨٤م.

(٧) للمزيد- حاجى خليفة- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (٢٦/٣) ط طهران- المكتبة الإسلامية ١٩٤٧م. كذلك دكتور يوسف خورى- العلوم عند العرب (تبويب وتعاريف ونصوص)- ص٤٤٥، ط دار الآفاق بيروت ١٩٨٣م.

(٨) الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): كتاب مفاتيح العلوم-تحقيق :فان فلوتن- ط الهيئة العامة لقصور الثقافة-القاهرة ٢٠٠٤م. كذلك: دكتور: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب- ص٢٠٦، ط الهيئة العامة للكتاب- القاهرة عام ١٩٨٩م.

مراجع للاستزادة:

١- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة – ط بيروت – عام ١٩٨٤م .

٢- ابن سينا (أبو على الشيخ الرئيس): مجموعة الرسائل (أقسام العلوم العقلية) ط القاهرة ١٣٢٨هـ.

٣- ابن سينا (أبو على الشيخ الرئيس): تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – ط أمين هندية ١٩٠٨م.

٤- التهانوى (محمد بن على الفاروقى التهانوى) ـ كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ (مادة التدبير) ومادة (تدبير المنزل). تحقيق دكتور: لطفى عبد البديع ـ ط دار الكتاب العربى، بدون تاريخ.

٥- حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون –ط طهران– المكتبة الإسلامية عام ١٩٤٧م.

٦- الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): كتاب مفاتيح العلوم– تحقيق: فان فلوتن– ط الهيئة العامة لقصور الثقافة–القاهرة ٢٠٠٤م.

٧- عبد الأمير الأعسم (دكتور): المصطلح الفلسفى عند العرب– ط الهيئة العامة للكتاب– القاهرة عام ١٩٨٩م.

٨- الفيومى (أحمد بن محمد بن على) المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ـ ط مادة (دبر ـ تدبير) المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٠هـ.

٩- يوسف خورى: العلوم عند العرب (تبويب وتعاريف ونصوص) – ط دار الآفاق بيروت عام ١٩٨٣م.

١٠- يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية– ط بيروت ١٩٨٤م،ص١١٨.

١١- دائرة المعارف الإسلامية ج٩ (مادة التدبير) ط الشعب ١٩٣٦هـ.

التشبيه

بقدر كبير من الاهتمام تناول العلماء قضية الصفات الإلهية حتى عدت من أهم وأشهر قضايا العقيدة، ومع أن المسلمين غير مطالبين فى جانب الصفات إلا بالتصديق بما جاء فيها فى الكتاب والسنة للتعرف على الله والتقرب إليه عن طريقها، لأنه تعالى لا يعرف بذاته بل بصفاته، لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد وتجاوزوه إلى ما هو غير مطلوب ولا مشروع، بل إلى ما ورد النهى فى البحث فيه. كقول المشبهة فى الصفات الخبرية:

قالت المرجئة – وهم أصحاب مقاتل بن سليمان– إن الله جسم وإن له جُمَّة وإنه على صورة الإنسان: لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره، وقالت الفرقة الثانية منهم وهم أصحاب "الجواربى" مثل ذلك، غير أنه قال: أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك، وقالت الفرقة الثالثة هو جسم لا كالأجسام[1].

فقد أجرى المشبهة الصفات الخبرية على ظاهرها بناء على أن طريق إثباتها لله تعالى هو الخبر الصادق الذى جاء به الكتاب والسنة الصحيحة[2].

وحاصل أقوال العلماء حول الصفات الخبرية ثلاثة أقوال:

منهم من تمسك بالنص حرفيًّا حتى أثبت لله يدًا ووجهًا وأعضاء، ومنهم من أنكر هذه الأخبار ورفض ما جاءت به من صفات، ومنهم من تلطف فلم يقبل النص على ظاهره ولم يرده جملة.

والذين تمسكوا بالنص حرفيًّا هم المشبهة الذين وقفوا عند ظاهر النص وجعلوه وصفًا حقيقيًّا لله تعالى حتى صار عندهم جسمًا ذا أبعاض. وأول ما ظهر التجسيم عند المسلمين ظهر عند قوم من غلاة الشيعة والروافض، وقد وقعوا فى التشبيه نتيجة الغلو أحيانًا والتقصير أحيانًا أخرى، فأما الغلو فهو

تشبيه بعض أئمتهم بالله سبحانه وتعالى. وأما التقصير فهو تشبيه الله تعالى بواحد من الخلق.

ويمكننا القول بأن فرقة المشبهة أو المجسمة صنفان:

صنف جعل التشبيه بين ذات الله وجسم الإنسان، فقال إن الله تعالى جسم وله جوارح وأعضاء من يد ووجه وعينين. وصنف جعل التشبيه في الصفات، وذلك بزعم أن إرادة الله حادثة وأن كلامه حادث مثل ما للإنسان، وأن الله لا يعلم أن الشيء سيكون قبل أن يكون ويحدث، ومثله في ذلك مثل الإنسان أيضًا.

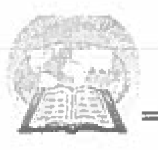
وجذور التشبيه والتجسيد تمتد إلى اليهودية والنصرانية. فأكثر اليهودية من المشبهة، وليس ببعيد أن يكون هؤلاء المشبهة والمجسمة من أعداء الإسلام والحاقدين عليه قد تظاهروا بالإيمان وأبطنوا الكفر في قلوبهم ليقوضوا دعائم الدين من داخله، وليشككوا المسلمين في عقيدتهم، ببثهم مثل هذه الآراء والمعتقدات الفاسدة، والتي تتنافى مع العقل والدين ولا تدل على أي علم.أي أن هؤلاء القوم كانوا في أغلب الأحيان قومًا من المارقين على الإسلام، أو من ديانات أخرى، خاضوا بعقولهم في مسائل الاعتقاد بغير علم فضلّوا وأضلوا، وقد نعتوا منذ الصدر الأول للإسلام بأنهم مجوس هذه الأمة[٣].

ومن أهم الأسباب التي دفعت هذه الفرق للقول بالتشبيه والتجسيم:

أنهم سموا بعض الأخبار "التي فيها إضافات" سموها الصفات، وليس كل مضاف صفة فقد قال تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ (الحجر:٢٩). وليس لله صفة تسمى روحًا.

- وأنهم حملوا الآيات والأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى على ظواهرها. وهل ظاهر الاستواء[٤] إلا القعود، وظاهر النزول والمجيء والانتقال وظاهر الصفات الخبرية إلا الجوارح.

- أنهم لم يفرقوا في إثبات الصفات بين خبر مشهود وحديث مرفوع إلى النبي ﷺ وبين حديث ضعيف أو موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بذاك.



-أنهم أثبتوا لله تعالى صفات من عند أنفسهم، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

-أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع مثل قوله تعالى فى الحديث القدسى: «من أتانى يمشى أتيته هرولة»، فقالوا ضرب مثلاً للإنعام، ولم يتأولوها فى موضع مثل النزول والإتيان والمجىء.

-أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحسّ، فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول، فحملوا الأحاديث على الحسيات.

والذى أدى بالمشبهة إلى القول بالتشبيه هو إلغاؤهم العقل تمامًا فى موضوع الصفات، وكلا طرفى الأمور ذميم، فكما أن العقل وحده لا يكفى فى أمر الصفات فإن إلغاءه تمامًا والتمسك بظواهر النصوص المتشابهة دون فطنة إلى معانيها المرادة يؤدى إلى الخطأ، ويوقع فى التشبيه الذى كان له صدى واسع فى الأوساط الإسلامية بتأثير بعض الديانات الأخرى، وبفعل بعض المغرضين الذين دخلوا الإسلام للكيد له. فقد كان اليهود يقولون فى ربهم إنه جسم ولحم ودم، ويحكون عن دانيال عليه السلام أنه قال: رأيت قديم الآنام أبيض الرأس والبدن جالسًا على العرش واضعا قدميه على الكراسى. فكذبوا على نبيهم كما كذبوا على ربهم فقالوا: إنه اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، بل قالت اليهود: إن الله تعالى حين أكمل خلق العالم قال تعالوا نخلق بشرًا يشبهنا فخلق آدم[٥].

وقد روى أن بعض المشركين قالوا لرسول الله ﷺ صف لنا إلهك الذى تعبده، أمن فضة هو أم من ذهب؟ فأنزل الله فى الجواب سورة الإخلاص.

وجَرَّت مقالة اليهود والمشركين هذه بعض المسلمين أو من يتسترون بالإسلام إلى هاوية التجسيم، وكان أول من قال بذلك فى الإسلام: هشام بن الحكم، قال فى معبوده: إنه جسم وله نهاية وحدّ طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه. وعندما سُئل أيهما أعظم إلهك أم جبل أبى قبيس؟ قال: هذا الجبل يوفى عليه. أى هو أعظم، منه كما كان يقول

عنه: إنه نور ساطع من الأنوار فى مكان دون مكان، له لون وطعم ورائحة ومجسة، ذاهب جاء، يتحرك تارة ويسكن آخرى.

وحسبنا فى بطلان رأية أنه قد روى عنه أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبللورة، ومرة كالسبيكة، ومرة فى غير صورة، ومرة سبعة أشبار بشبر نفسه، ثم رجع وقال جسم لا كالأجسام[٦].

وممن قال بمثل قوله هشام بن سالم الجواليقى، إذ قال عن ربه: إنه ذو حواس كحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، لأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة، وله وفرة سوداء مجوف ونصفه الأسفل مصمت[٧].

وقال بالجسمية أيضًا عثمان بن سعيد السجزى الدارمى المتوفى٢٨٢هـ، الذى يرى أنه لا يستطيع أن يهتدى بشر إلى التوحيد وهو لا يعرف مكان ربه، والله فى نظره يتحرك وينزل ويقوم ويجلس، كما يقول" إنه خلق آدم بيده مسيسًا"[٨]، وإنه يقعد على الكرسى فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع[٩].

ثم جاء محمد بن كرام ومن تبعه فأثبت لمعبوده الكيفية التى تعنى الجسمية، والحيثية التى تعنى الحيث والمكان، وعنى بالجسم الموجود، ولكن تلميذه ابن الهيصم خفف من هذه الأقوال وزعم أن الذى أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة لا يشبه ما أطلقه الكرامية، لأنهم لا يعتقدون من ذلك شيئا على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيرًا لليدين، ولا مطابقة المكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرًا للاستواء ولا ترددًا تفسيرًا للمجىء[١٠].

وقد تطورت عقيدة التجسيم هذه حتى أدت إلى القول بالحلول والاتحاد، فكان أبو حلمان الدمشقى ينادى بحلول الله فى الأشخاص الحسنة، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها متوهمين آن الله حل فيها، وكانوا يستدلون على جواز حلول الله فى الأجساد بقوله تعالى للملائكة فى شأن آدم: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ

سَـٰجِدِينَ ﴾ (الحجر:٢٩).

وقد ذهبت بعض المشبهة إلى أن رؤية الله فى الدنيا جائزة، وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم فى السكك، بل أجاز بعضهم مصافحته، وادعوا أنهم يزورونه ويزورهم، وبعض هؤلاء يقول إن معبوده هو الفضاء وليس بجسم، والأشياء قائمة به[١١].

طوائف المشبهة:

من أهم الطوائف التى ينسب إليها القول بالتشبيه والتجسيم طائفة "الحشوية"، إذ ينسب إليهم الآمدى القول بالتشبيه والتجسيم، ويذكر منهم كهيمس ومضر والهجيمى وغيرهم ممن نقل عنهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين، وأنهم يرونه ويزورونه، فهو جسم له جوارح وأعضاء.

كما أنه ممن ينسب إليهم القول بالتشبيه طائفة الكرامية وعلى رأسها ابن الهيصم، إذ يقولون إن الله مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا... ومنهم من أطلق لفظ الجسمية عليه تعالى[١٢]. ولقد كانت الكرامية أخطر وأكبر فرقة من المشبهة والقائلين بالجسمية الذين ورثوا آراء من سبقوهم وصاغوها بلغتهم.

وطائفة الشيعة، فقد نسب الآمدى التجسيم إلى بعض غلاتهم والقدماء منهم كالهشامين ابن الحكم والجواليقى، فقد عرف التصريح بالجسمية عن هشام وغيره من شيعة عصره باعتراف الشيعة أنفسهم إلا أن له فيه مفهومًا يختلف عن قول غيره من المجسمة، فالله تعالى عنده جسم لا كالأجسام. وغرضه من التصريح بالجسمية تأكيد الوجود الحقيقى للذات ومعارضة التنزيه المغالى للمعتزلة. أما غلاة الشيعة فقد عُرِف عنهم القول بالجسمية والحلول والتشبيه فى أغلظ معانية[١٣].

أما الحنابلة فمع أنه من المنقول عن الإمام أحمد نفسه أنه أنكر على من يقول بالتجسيم حتى لا يقع فى التشبيه إلا أن الآمدى نسب إليه – أى إلى الإمام أحمد– القول بالتجسيم، كما أن طائفة من أتباعه – أتباع الإمام أحمد ابن حنبل– نزعت إلى التشبيه

والتجسيم، حتى قال بعضهم فى تفسير قولــــه تعـــــالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ (الـــرحمن:٢٧). وقولــــه: ﴿ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ (القصص:٨٨) نثبت له وجهًا لا رأسًا. وقال آخرون: يموت إلا وجهه[١٤].

التشبيه عند اليهود:

بصفات الآدميين التى لا تليق بجلال الله وصف اليهود إلهم فنسبوا إليه التعب ونشدان الراحة، جاء فى أحد أسفارهم "إن الله خلق الكون فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع"[١٥]، مع أن القرآن الكريم يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ (ق:٣٨) كما نسبوا إليه تعالى الكذب والتضليل عندما ذكر لآدم أنه نهاه عن الأكل من الشجرة لئلا يموت، مع أن السبب الحقيقى فى النهى كما تذكره توراتهم حتى لا يكون ربا مثله جاء فيها :"من ثمر الجنة تأكل وأما ثمر الشجرة التى فى وسط الجنة، فقال الله: لا تأكلا منها ولا تمساها لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة: لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تتفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر"[١٦]. مع أن القرآن الكريم يذكر أن الشيطان قد غرر بآدم وحواء: ﴿ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ﴾ (الأعراف:٢٢) .عندما قال لهما: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ (الأعراف:٢٠).

وتصف توارتهم الله بالحزن والندم أن خلق الإنسان فى الأرض. قال الرب: "أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته لأننى حزنت أننى عملتهم"، بينما يقرر القرآن حكمة الله فى خلق الإنسان وعلمه بما سيكون عليه أمره عندما رد على الملائكة فى اعتراضهم على جعله فى الأرض خليفة بقوله:

﴿ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٣٠)، فعلم الله بالمستقبل من اليقين بحيث لا يدع مجالا لما ذكرت التوراة من حزن وأسف وندم. وكما ندم عندسم على، أنه عمل إنسانًا فى الأرض فقد ندم وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه.

ويضيفون إلى ربهم صفات جسمية، فيرون أنه ذو جسم كما ورد فى سفر دانيال: رأيت قديم الأنام قاعدا على كرسى من نور وحوله الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس. وزعموه تعالى يأكل، إذ يظهر لإبراهيم – كما تقول توراتهم - فى صورة رجل يأكل ويشرب ويجلس تحت الشجرة(١٧). وإلهم يتصارع مع يعقوب وينتصر عليه يعقوب فى الصراع، حتى إن الرب - كما تقول توراتهم – ليتوسل إليه أن يطلقه(١٨).

وهكذا نجد أن اليهود قد أخطأوا كثيرًا فى عقيدتهم فى الله، إذ جعلوه جسما كالأجسام، حتى قالوا إنه تصارع مع يعقوب وانتصر عليه يعقوب فى الصراع وتوسل الله الى يعقوب أن يطلقه....إلى هذا الحد بلغت عقيدة التشبيه والتجسيم فى الألوهية عند اليهود، حتى إنهم ليعتقدون أن إلههم يمضى ثلاثة أرباع الليل يزأر كالأسد نادبًا على خراب بيته وإحراق هيكله، كما ورد فى التلمود عندهم.

التشبيه عند النصارى:

لم تكن المسيحية على يد النصارى بأحسن حالا من اليهودية على يد بنى إسرائيل بالنسبة لقضية التشبيه التى نحن بصددها، وأول وأشد ما قاله النصارى فى ذلك هو زعمهم أن عيسى إله، أو أن الله هو عيسى بن مريم، فإن اعتبروا عيسى هو الله فهو تجسيم لله وتشبيه وكفر به، وإن اعتبروه إلها مع الله فهو شرك وتعدد، وإن اعتبروه إلها من جهة وبشرا من جهة فهو خيال وضلال وقول ما أنزل الله به من سلطان.

ويتفق النصارى مع اختلاف طوائفهم فى عقيدة التشبيه، إذ يجعلون عيسى إلها، أو ابن إله، أو واحدًا من ثلاثة آلهة، وهذه الأقوال الثلاثة تقوم على عقيدة التشبيه، فالله قد تجسد فى شخص المسيح واختلفوا فى كيفية التجسيد إلى ثلاث فرق أساسية (١٩) هى:

الملكانية "الكاثوليكية" اعتقدوا أن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته اتحادًا ليس تاما وإنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن الماء، وتولد الابن من الأب كما تتولد الكلمة من العقل، وحر النار من النار وضياء الشمس من

الشمس.

النسطورية: ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت فى المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنما كإشراق الشمس على بللور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع.

أما اليعاقبة فقد كانوا على طرفى نقيض من النسطورية، وأدى بهم التطرف فى العداء لها إلى القول بالطبيعة الواحدة، ونفى بشرية ابن الله المتجسد، فالاتحاد تام بين اللاهوت والناسوت. فالمسيح فى رأيهم إله حق، أى من جوهر أبيه، وناسوت المسيح مظهر للجوهر الإلهى إذ صار هو هو. لقد أصبح الإنسان إلها كما تصبح الفحمة المتقدة نارًا.

ومن التشبيه عند النصارى قولهم بموت الإله حتى إنهم ليهزءون ممن لا يستطيع أن يتصور موت الإله، وموته فى نظرهم كان تكفيرًا لخطيئة آدم. ولكن هل يتفق مع عدل الله أن يخطئ آدم فيعاقب ابن آدم وهو المسيح، وأسفارهم تقول: النفس التى تخطئ هى تموت.

هذه وقفات سريعة عند ما قاله النصارى واليهود بالنسبة لموضوع "التشبيه"فى قضية الصفات الإلهية، بعد أن عرضنا أهم ما قاله علماء الكلام من المسلمين فيها، وإن كان لنا من كلمة فإننا نقول: إذا كان التعطيل والتشبيه غير جائزين فى حقه تعالى، فإننا يجب أن نتلمس طريق التنزيه بالاعتماد فى إثبات الصفات على الشرع والعقل معا. فالشرع قد جاء منزهًا الله تعالى عن كل ما لا يليق به، وما على العقل إلا أن يتدبر ذلك حتى يصل إلى حقيقة هذا التنزيه. أما نفاة الصفات فإن أحسنوا فى تنزيهه تعالى عن التشبيه فقد أساءوا فى نفيهم المعانى الثابتة لله تعالى، والمشبهة إن أحسنوا فى إثبات الصفات فقد أساءوا فى تصور مشابهتها لصفاتنا. ومن ثم فإن المذهب الحق وسط بين التعطيل والتشبيه، وهو ما سلكه جماعة، منهم البيهقى، عندما يرون أن مجرد تسميته تعالى "الله"ينفى عنه كل جسمية وكل تشبيه، كما ينفى عنه كل نفى وتعطيل. ويرون أيضًا أن فى قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾

(النحل:٦٠). دلالة على تنزيهه تعالى، لأن ابن عباس قال فى تفسيرها: هل تعلم للرب مثلا وشبيها. ويروى أن ابن رواحة البصرى سأل الحسن فقال: يا أبا سعيد هل تصف لنا ربك؟ قال: نعم أصفه بغير مثال.

هذا.. وأقرب الطرق لإثبات كمال الله تعالى من غير تعطيل أو تشبيه هى طريق القرآن الكريم، يقول الرازى: تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. اقرأ فى الإثبات: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥)، واقرأ فى النفى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى[٢٠] وأيامًا يكن فإنه من الحكمة ألا نتعمق فى البحث فى الذات الإلهية لأن أسرار الدين لا تقبل أن تحلل فى صغيرها وكبيرها تحليلاً عميقًا، ومن الحكمة أيضا أن يكون معتقدنا مبنيًا على حرفين: السكوت عن لم فى أفعاله، وعن كيف فى أوصافه، تبارك وتعالى، لأن الإنسان لا يستطيع أن يصف إلا ما سبق له إدراكه فى تجربته، أما عندما يجد نفسه بإزاء موجود ليس كمثله شىء فإنه من المؤكد أن يجد نفسه عاجزا عن تصويره. ومن ثم احتجب الله عنا بذاته وظهر لنا بصفاته وأفعاله. إلا أن الحجاب -كما يقول البيهقى- من جهة الخلق لا من جهته تعالى[٢١]، فما هذه الصفات إلا حدود تصد العقل عن محاولة اكتناه الذات، فالصفات كالسور الذى يحمى العقل من التردى فى متاهات الحيرة والضلال، وهى فى نفس الوقت سلالم نصل بها إليه. لأن عقول البشر ولغتهم عاجزتان عن اكتناه حقيقة الذات الإلهية وإعطائها حقها من التنزيه[٢٢].

وبعد. فهذه جملة المذاهب والأقوال فى قضية التشبيه والتنزيه سواء عند اليهود أوالنصارى أو عند المسلمين ومدارسهم الكلامية، ونرى أنها من القضايا التى يجب السكوت عنها وعدم التعمق فى بحثها، والاكتفاء فيها بما جاء به الكتاب والسنة دون تعمق أو جدل، وأن نلتزم فيها بقوله

تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (الحشر:٧)، وقد نهى رسول الله ﷺ عن التعمق فى البحث فى ذلك وعلل النهى بقوله ﷺ فإنكم لن تقدروا الله حق قدره.

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين للأشعرى ص١٥٣.

(٢) الاعتقاد: للبيهقى ص٢٢.

(٣) فى العقيدة والفلسفة ص٢٠٨ الطبعة الثانية، د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى.

(٤) الذى جاء فى قوله: ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ (طه:٥).

(٥) مقالات الإسلاميين: الأشعرى ١٠٢/٢-١٠٤،الفرق بين الفرق للبغدادى ٤٨، رسائل ابن تيمية ١١٩/١.

(٦) السابق نفسه.

(٧) السابق نفسه.

(٨) المواقف: للإيجى ٨-٢٥،نشاة الفكر: للدكتور النشار ص٦٥٦.

(٩) الرد على الجهمية للدارمى ص٢٥٣،وانظر: مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثرى ص٢٨٨.

(١٠) الملل والنحل على هامش الفصل للشهرستانى ص١٥١.

(١١) الملل والنحل: ص١٥٥.

(١٢) الأبكار ٢٥٢/١، وانظر غاية المرام ١٨٠،١٨١.

(١٣) نشأة الفكر: للنشار ٢٩٣/٢ وانظر الآمدى وآراؤة الكلامية ٣٢ د/ حسن الشافعى.

(١٤) الآمدى وآراؤة الكلامية ص٣٢٥ د/حسن الشافعى.

(١٥) سفر التكوين الإصحاح الأول.

(١٦) سفر التكوين الإصحاح الثالث.

(١٧) سفر التكوين الإصحاح ١٨.

(١٨) العقيدة دراسة مقارنة، ص١٠٧، د/عبدالفتاح أحمد الفاوى.

(١٩) المغنى للقاضى عبد الجبار ١٠٢/٥.

(٢٠) الموافقة لابن تيمية ٩٠/١.

(٢١) حتى ليقول لو كشف الحجاب الذى على أعين الناس لاحترقوا. انظر الأسماء ٣١٠.

(٢٢) فى العقيدة والفلسفة، ص١٣٨، د/عبدالفتاح الفاوى.

التصديق

التصديق سيكولوجيًا:

هو توجه النفس إلى تأييد قضية أو رأى، وله درجات: أدناها الظن وأعلاها اليقين.

إن كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنًا، وإلا جزمًا واعتقادًا، والجزم إن لم يكن مطابقًا للواقع سمى جهلاً مركبًا، وإن كان مطابقًا له ثابتًا، أى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك، يسمى يقينًا ،وإلا تقليدًا[1].

والتصديق منطقيًا:

إدراك النسبة بين طرفين[2]. ولقد ابتدع الرواقيون هذا الاصطلاح للدلالة على الدرجة الثانية من درجات المعرفة، والتصديق عندهم يقوم فى النفس مجاوبة على التأثير الداخلى، وهو متعلق بالإرادة، ولو أنه يصدر عفوًا كلما تصورت النفس فكرة حقيقية، والتصديق عند الغزالى هو إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض بالنفى أو الإثبات[3].

والتصديق أعم من اليقين إذ إنه ينطوى على درجات، الظن أدناها واليقين أعلاها، وهو يفترض مقدمًا أن القضية المصدقة إما أن تكون مستنبطة من أخرى، وإما أن تكون من صنع العقل مباشرة[4].

وينقسم مبحث التصديق إلى قسمين: قسم يبحث فى القضايا، وقسم يبحث فى الاستدلال.

أما القسم الذى يبحث فى القضايا: فقد خصص أرسطو لبحثه كتابًا من كتبه المنطقية وهو كتاب "العبارة"، وقد تناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل، ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثًا أخرى.

وأهم تلك الأبحاث التى أضافها الإسلاميون متابعين الشراح

اليونانيين، هو تقسيم القضايا إلى: حملية، وشرطية. وتقسيم الشرطية إلى: متصلة، ومنفصلة.

وقد عَرَّفَ أرسطو القضايا الحملية، كما عرف القضايا الشرطية بنوعيها، إلا أنه لم يتوسع فى دراسة النوع الثانى، أى القضايا الشرطية بنوعيها.

وأما القسم الثانى من التصديق فهو: مبحث الاستدلال:

ويشمل هذا القسم عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية: القياس، والاستقراء، والتمثيل، والقسمة الأفلاطونية[٥].

أما الطريق الاستدلالى الأول: فهو القياس:

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو، ولم يقف الإسلاميون فيه عند مجرد الفكرة الأرسطاليسية، بل أضافوا إليها متابعين للشراح اليونانيين مبحثين هامين:

أولهما: أنهم قسموا القياس إلى: القياسات الحملية، والقياسات الشرطية. وقسموا القياسات الشرطية إلى: اتصالية، وانفصالية.

وثانيهما: الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس، متجاهلين الشكل الرابع الذى وضعه أرسطو، وتوسع فى دراسته ثيوفرسطوس، وصاغه فى صورته الكاملة أحد العلماء مجهول الاسم عاش فى القرن السادس الميلادى.

وأما الطريق الاستدلالى الثانى: فهو الاستقراء:

وهو الانتقال من جزئى إلى كلى، والاستقراء عند الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين: تام، وناقص. الأول ما استقرئت فيه جميع الجزئيات، والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها، ولذلك فهو يفيد الظن. وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو، وبحثوه فى إيجاز تام كما بحثه هو[٦].

وأما الطريق الاستدلالى الثالث: فهو التمثيل:

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى، كما هو معروف، وقد استمد الشراح الإسلاميون أيضًا فكرة التمثيل من أرسطو، وبحثوه

فى إيجاز شديد كما بحثه هو، غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية بشكل يخالف الشكل الأرسطاليسى كلية[٧].

وأما الطريق الرابع: فهو القسمة الأفلاطونية:

وقد عرف الإسلاميون هذه القسمة معرفة تامة، لا من كتب أرسطو فحسب بل من كتب أفلاطون أيضًا.

وقد عرض لها الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين[٨].

كما عرض لها الزركشى وبحثها بحثًا وافيًا، فتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها.

وأخذ بها إمام الحرمين مخالفًا فى ذلك المنطق الأرسطاليسى، واعتبرها طريقًا إلى الحقيقة واليقين، وبحثها صدر الدين الشيرازى فى تعليقاته على شرح حكمة الإشراق[٩].

أ.د محمد فتحى عبد الله

الهوامش:

(١) د/ عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، ط١ القاهرة، سنة١٩٩٠م، ص٦٠.

(٢) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٨٣م، ص٤٥.

(٣) يوسف كرم، د/ مراد وهبة، يوسف شلالة: المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، القاهرة، سنة ١٩٦٦م، ص٤٢-٤٣.

(٤) د/مراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، سنة ١٩٦٦م، ص١٠٨-١٠٩.

(٥) نفس المرجع، ص٥٥.

(٦) Hamelin:le systeme d'Aristote.p.254

نقلا عن د/ على سامى النشار، المرجع السابق، ص٥٩-٦٠.

(٧) الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ضمن كتاب مؤلفات الفارابى ج١، المجموع، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م، ص١٠-١٣.

(٨) الزركشى: البحر المحيط (مخطوط) ج١، ص٨١. نقلاً عن د/ على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٦٠.

(٩) صدر الدين الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ٦١. نقلاً عن د/ على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٦٠.

مراجع للاستزادة:

١- الحفنى، د/ عبد المنعم: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، ط١، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢- الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ضمن كتاب مؤلفات الفارابى، ج١ - المجموع، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م.

٣- المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د/ إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤- د/ على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

٥- د/ محمد فتحى: معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط٢، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.

٦- يوسف كرم، د/ مراد وهبة، يوسف شلالة: المعجم الفلسفى مكتبة يوليو، القاهرة، ١٩٦٦م.

٧- د/ مراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، ١٩٦٦م.

التصور

تصور الشيء: تخيله، وتصور له الشيء: صارت له عنده صورة، والتصور عند علماء النفس: هو حصول صورة الشيء فى العقل[1].

ويقول ابن سينا: إن كل معرفة أو علم فهو تصور أو تصديق، والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه، مثل: تصورنا ماهية الإنسان، هنا فهم كامل لطبيعة مبحث التصورات عند أرسطو، فالتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل، نصل إليه بالتعريف، أى: نصل به إلى الماهية، وأما ما يقصده ابن سينا (بما يجرى مجراه) فهو أنواع أخرى من التعريف غير الكامل، نصل بها إلى جزء الماهية الأولى أو إلى بعض عوارضها[2].

وقد ذهب الساوى فى مقدمة كتابه "البصائر النصيرية" إلى أن التصور هو حصول صورة شىء ما فى الذهن فقط، فإذا ما سمعنا باسم من الأسماء تمثلنا معنى الاسم فى الذهن، دون أن يقترن هذا التمثيل بحكم[3].

وقد ذهب الجرجانى إلى أن التصور هو حصول صورة الشىء فى العقل، أو هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفى أو إثبات[4].

والتصور عنصر هام من عناصر الوعى لأنه يربط دائمًا بين الماصدق والمعنى لمفاهيم وصور الأشياء، وهو يُمَكِّن وعينا فى الوقت نفسه من أن يعمل بحرية مستخدمًا الصور الحسية للأشياء.

والتصور عند المناطقة العرب والمدرسيين هو إدراك المفرد، وعند المحدثين هو المعنى الكلى المجرد، ويسمى أيضًا Concept[5].

إذا بحثنا التصور من وجهة نظر منطقية، تبين لنا أن التصور يستلزم خاصيتين هامتين: الإمكانية والعمومية[6].

فإذا نظر إلى التصور كمعنى عام مجرد من جهة شموله، أى من جهة ما

يصدق عليه، دل على مجموع أفراد النوع، وإذا نظر إليه من جهة تضمنه دل على التصور الذهنى Conception.

مثال ذلك أن إدراك معنى الإنسان من حيث هو نوع يدل على مجموع غير معين من الأفراد المندرجين فيه، ولكنه من حيث هو تصور ذهنى يدل على مجموع الصفات المشتركة بين جميع الناس(٧).

وينقسم مبحث التصورات إلى ثلاثة أقسام. أولاً: البحث فى الألفاظ من حيث صلتها بالمعانى. وثانيًا: البحث فى المعنى فى ذاته فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان – البحث فى اللفظ، والبحث فى المعنى– تكامل لنا عنصر الحد، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات(٨).

وقد ميز المنطق الكلاسيكى بين التصورات والحدود، فالتصور أو الفكرة :هو الفعل الذى يرى العقل بواسطته الشىء أو الموضوع فى ماهيته دون أن يثبت أو ينفى. فهو يفترض إذن إدراكًا أو معرفة بسيطة للموضوع منظورًا إليه كشىء معقول. أما الحد أو الاسم فهو: إشارة أو تعبير أو علامة على التصور. كما أن التصور علامة على شىء.

وقد ميز مناطقة العصور الوسطى بين الإدراك البسيط أو التصور وهو: عمل العقل وبناؤه وبين التصور العقلى أو الصورى وهو: عمل النفس الذى يصل إلى الماهية أو الكنه. ويبدو أن هذا التقسيم هو تقسيم سيكولوجى، على أننا نصل من هذا إلى أن الاسم رداء التصور.

ويلاحظ تريكو – أن المنطق الصورى لا يهتم بالتكوين السيكولوجى للتصور ولا بقيمته الموضوعية، إن موضوعه هو الصحة الداخلية للتصور فقط، أى أن يكون التصور صحيحًا من ناحية بنائه(٩).

ويمكن تصنيف التصورات فى الأقسام الآتية:

أولاً: بسيطة ومركبة:

أ -التصورات البسيطة: هى التى تحتوى عنصرًا واحدًا وذات مفهوم هش، صغير، ضئيل، وهى أكثر الألفاظ تعميمًا، وذات ما صدق غير محدود، ومن الأمثلة على هذه الألفاظ: الوجود والممكن.

ب -التصورات المركبة: هى التى تحتوى على عناصر متعددة، ومن الأمثلة على هذه التصورات: الإنسان، الفرس. ومفهوم هذه التصورات فضفاض ولا يمكن أن تعتبر مشروعة من الناحية المنطقية.

ثانيًا: واضحة وغامضة، أى متمايزة ومختلطة:

يتعلق وضوح التصورات بما صدقها، أو بالتعريف المميز، ويرتبط تمايزها بمفهومها أو بالتعريف الجوهرى[10].

ثالثًا: قبلية وبعدية ،وذلك من ناحية تكوينها:

أما التصور القبلى أو التصور المحض، فهو التصور المتقدم على التجربة كتصور الوحدة والكثرة وغيرها.

وأما التصورات البعدية فهى المعانى العامة المستمدة من التجربة، كتصور معنى الإنسان أو معنى الحيوان أو معنى النبات وغيرهم.

رابعًا: كلية وجزئية، وذلك من ناحية دلالاتها المنطقية:

أما الكلى فهو معنى واحد فى الذهن يصلح لاشتراك كثيرين فيه كالإنسان والحيوان.

وأما الجزئى فهو لا يصلح أن يشترك فيه كثيرون[11]، كما يمكن تقسيم التصورات إلى مجردة وعينية.

أ.د محمد فتحى عبد الله

الهوامش:

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبنانى، ط١، بيروت، ١٩٧١م، ص٢٨١.

(٢) ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د/ ماجد فخرى، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت، ١٩٨٥م، ص٤٣.
وأيضًا د. على سامى النشار: المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٨٤-٨٥.

(٣) زين الدين عمر بن سهلان الساوى: البصائر النصيرية فى علم المنطق: تحقيق الشيخ محمد عبده، عنى بتصحيحه عبد اللاه إسماعيل الصاوى، مطبعة الصاوى، القاهرة، ١٣١٦ هـ، ص ٦.

(٤) الجرجانى: التعريفات ،تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٦٨.

(٥) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٤٥.

(٦) د. على سامى النشار: المرجع السابق ص١٠٥.

(٧) د. جميل صليبا: المرجع السابق جـ ١، ص٢٨١.

(٨) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٢٧.

(٩) Tricot: Traité de Logique. P. 50.
نقلا عن د. على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، ص ١٠٣-١٠٤.

(١٠) د. على سامى النشار: المرجع السابق ص١٤٤.

(١١) د. عبد المنعم الحفنى: المرجع السابق ص٦٨.

مراجع للاستزادة:

النشار، د. على سامى:

- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

عبد الله، د. محمد فتحى:

- معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط ٢، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.

التطور

لغةً: يعدّ التطور مصطلحًا جديدًا على المعاجم والقواميس العربية، حيث لم يرد فى المعاجم القديمة إلا لفظ "طور"، الذى ورد فى القرآن الكريم فى صيغة الجمع "أطوار".

فقد جاء لفظ "طور" ليدل على معنى "التارة" فتقول: طورًا بعد طور، أى: تارةً بعد تارة، والناس أطوار، أى: أخياف على حالات شتى؛ كما جاء لفظ "طور" ليدل -أيضًا- على معنى "الحال" و"الضرب"، قال تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ (نوح:١٤)، أى ضروبًا وأحوالا مختلفة، وقال ثعلب: أطوارًا، أى خلقًا مختلفة، كل واحد على حدة، وقال الفراء: أى نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظمًا.

و"الطور" و"الطوار" ما كان على حذو الشىء، أو بحذائه، ويقال: هذه الدار على طوار هذه، أى حائطها متصل على نسق واحد، و"الطور" -أيضًا- الحد بين الشيئين، وعدا طوره، أى جاوز حده وقدره، وبلغ أطوريه، أى غاية ما يحاوله، ويقال: ركب فلان الدهر وأطوريه، أى طرفيه[1].

أما فى المعاجم الحديثة، فقد اشتق المحدثون من كلمة "طور" فعلين هما: "طوّر" و"تطوّر"، بمعنى حول من طور إلى طور آخر، وتحول من طور إلى آخر، ثم اشتقوا منهما مصدرين هما: "التطوير" و"التطور"[2].

واصطلاحًا: نستطيع القول بأن مصطلح التطور لم يرد صريحًا فى معظم كتابات المفكرين المسلمين وعلمائهم، وإنما الذى ورد هو عبارة عن ألفاظ تدل -من بعض الوجوه- على معنى التطور.

ولعلنا لا نجد تصريحًا بمصطلح "التطور" إلا عند أبى الريحان البيرونى[3]، وهو عالم كبير من علماء "طبقات الأرض" يشهد له بذلك ما

تركه من نظريات وآراء قيمة حول موضوع تكوين القشرة الأرضية، وما طرأ على اليابسة والماء من تطورات خلال الأزمنة والأحقاب الجيولوجية المختلفة.

يقول أبو الريحان فى وصف العصور الجيولوجية: "وعندما تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعلم أن هذه التطورات والتحولات لابد أنها استغرقت دهورًا طويلة، تحت ضغط البرد أو الحر، الأمر الذى لا نعرف وصفه أو قدره... فإنا نشاهد الماء والهواء، حتى فى أيامنا هذه، يشغلان وقتًا طويلاً فى إتمام عملهما، أما التطورات التى طرأت فى العصور التاريخية فقد درست وسجلت فى الصحائف"(٤).

فهنا نجد كلمة "التطور" صريحة، وقد جاءت بصيغة الجمع، كما أنها قد جاءت فى المعنى المراد من التطور فى أبحاث العلماء المحدثين.

وإذا تركنا البيرونى وذهبنا إلى ما كتبه مفكرون آخرون، وجدنا عبارات كثيرة تدل على معنى التطور، فالفارابى -مثلاً- يتحدث عن تدرج الأجسام فى الحدوث، فيقول: "إنما شأنها (أى الأجسام) أن يكون لها أولاً أنقص موجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئًا فشيئًا، إلى أن يبلغ كل منها أقصى كماله"(٥).

ويقول "مسكويه" فى معرض حديثه عن مراتب الموجودات واتصال بعضها ببعض، إنه قد "اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذى ينظم خرزًا كثيرًا، على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد"(٦).

ويفصِّل ابن خلدون فى مقدمته هذا التدرج والترتيب فى الخلق تفصيلاً بديعًا، حيث إننا "نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضى عجائبه، ولا تنتهى غاياته.. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئةٍ بديعةٍ من التدريج.. ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر كل أفق منها

مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول الأفق الذى بعده، واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه، وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده. وهذا غاية شهودنا"[٧].

ويتحدث "مسكويه" عن المنزلة قبل الأخيرة لتطور النبات فيقول: "إن أول هذه المرتبة متصل بما قبله، وهو فى أفقه، وهو ما كان من الشجر على الجبال وفى البرارى المنقطعة، وفى الغياض وجزائر البحار، لا تحتاج إلى غرس، بل ينبت لذاته، وإن كان يحفظ نوعه بالبذر، وهو ثقيل الحركة بطىء النشوء، ثم يتدرج من هذه المرتبة.. ويظهر شرفه على ما دونه، حتى ينتهى إلى الأشجار الكريمة"[٨].

فالقول بأن الأجسام تترقى شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغ كل منها أقصى كماله، وأنها بطيئة النشوء، وأن بعض الموجودات يستحيل بعضها إلى بعض، وأنها متصلة بحيث تشكل سلسلة مترابطة الحلقات، كل هذا يفهم منه أن هؤلاء المفكرين يتحدثون عن تطور الكائنات وترقيها فى سلم متدرج وترتيب محكم.

والتطور عند المفكرين المسلمين قانون أو مبدأ عام يشمل سائر الكائنات وأنواعها، حية وغير حية، فهو تحول فى الذرات، وتحول فى العناصر، وتحول فى مادة الأشياء، ثم تطور فى الأفراد والجماعات والأمم والشعوب، وتطور فى الفكر ومناحى الحياة المختلفة.

فقانون التطور والترقى من أعجب السنن الكونية التى تحدثها القدرة الإلهية، فهو الناموس العام الذى يقود الكائنات بأسرها إلى التسامى والتكامل، الأمر الذى يدل - بادئ ذى بدء - على أنه فعل معقول مصمم من قبل نشأة الأشياء والأحياء، من تدبير فى غاية من الإدراك والوعى واليقظة. وقانون التطور هذا هو أشمل قوانين الطبيعة وأرقاها مطلقًا. ولا تعليل لمثل هذا القانون، ولا سبب، إلا أن يكون مجرد نزوع الكائنات إلى الترقى والتسامى طبقًا للتكامل الذى

تنشده وتهدف إليه فى تطورها وترقيها، والكمال هو الصفة التى تتوج صفات الله جميعًا، ومنه اكتسبت الكائنات ذلك النزوع الذى فطرت عليه إبان تكوينها.

لقد أدرك المفكرون المسلمون وعلماؤهم هذه الحقيقة، وهى أن التطور قانون الوجود قاطبة، وطبقوه فى كل مجالات الحياة المختلفة مع إدراكهم للحقائق التى لا تتطور ولا تتغير باختلاف الأزمان والعصور.

أدرك هذا علماء اللغة؛ فهم يقرون بأن اللغة العربية قد مرت بأطوار مختلفة حتى بلغت كامل حسنها وبيانها، وصار لها شأن عظيم، وتأثير بالغ بعد أن انتقلت إلى أولاد إسماعيل، ثم ارتقت اللغة فى صدر الإسلام إلى طورها الأعلى، ودخلت فى أهم دور، ثم بدأ الضعف يدب فيها[٩].

ويرى دارسو الأديان والمقارنون بينها، أن صحة فكرة التطور قد تنطبق على دين معين، وقد تنطبق على الأديان جميعًا إذا أريد بها سير تلك الأديان - خصوصًا فى المجال التطبيقى - بخطوات متدرجة توازى نمو الإنسان الفكرى والاجتماعى، دون أن نذهب إلى كون الدين قد اخترع فى فترة خاصة من هذا النمو ليحل محله -فى مرحلة نمو أخرى -شىء آخر هو العقل أو الفكر أو الفلسفة، ودون أن نستنبط أن الدين ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمع، ولا صلة له بالحقيقة الموضوعية المرتبطة بالوحى أو الإله[١٠].

كما أدرك المفكرون المسلمون أن التطور هو الذى يتحكم فى الأجيال التالية، إذ لكل زمان دولة ورجال. ومما يعزى إلى (أفلاطون) قوله عند نصحه الآباء فى تربية أولادهم: "لا تجبروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم"[١١].

ويقول "الأزدى" فى كتاب تاريخ الممالك الإسلامية: "إن الزمن لا يقف، بل إن صفته الدائمة التغير"[١٢]. وهذا صحيح، فإن الأشياء فى تغيّر متصل ومستمر، حتى أن "هيراقليطس" قال: "إنك لا تعبر النهر الواحد مرتين"[١٣].

وقد لاحظ الأدباء أن لاختلاف الزمان والمكان أثرًا حاسمًا فى تقييم الشعر وتذوقه، حتى قالوا: "إنه قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد

فيحسن فى وقت ما لا يحسن فى آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره"[١٤].

أما فى مجال التطور الروحى فإن الدكتور محمد كمال جعفر يعتبر أن تاريخ الصوفية يعد أمرًا حيويًا بالنسبة لفهم تاريخ الإنسانية فهمًا عميقًا، وذلك لأنه يرينا فى حدود مستوى خاص خطوات التدرج الروحى والنفسى، كما أنه يرينا الطريقة التى ينطلق بها الوعى وينتشر بدلاً من أن يظل كالكتاب المغلق، فعند أكابر الصوفية توجد أسمى وجوه التطور للشعور الذى يمكن أن يصل إلى مداه إنسان، حيث نرى هذا الشعور معروضًا واضحًا بكل مراتبه ومراحله، التى منها الرائع الخلاب والقاهر الغلاب. وإن كان من الصعب أن نربط بين مراحل هذا التطور وسائر أنواع التطور العضوى فى سائر أنحاء الحياة، كما تتحدث عنها "الداروينية". لكن من الصحيح أن نقارن تدرج الصوفى فى مراحل رحلته إلى الله، ونموه الروحى الوئيد الثابت بتدرج الجنين أو الإنسان فى مراحل وئيدة، فهنالك خطوات للنمو الروحى، كما أن هناك خطوات خاصة بالنمو البدنى أو العضوى[١٥].

وإذا كان التطور يصعد مترقيًا نحو الكمال فى كل شىء، فإنه لا مانع من أن نتصور أن التطور سيكون دائمًا إلى نوع أعلى من الشعور والوعى بحيث يشمل أكثر الآدميين، كما أن روحية الإنسان وباطنيته تمتدان وتتسعان بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنه[١٦].

كما يمكن القول -من جهة أخرى -بأن فكرة استمرارية التطور الفكرى من جيل إلى آخر لم تكن فكرة غريبة عن التفكير الإسلامى، فالفارابى – مثلاً -يقول إن "أفلاطون" كان يقصد فى كلامه فى محاورة "طيماوس" أن كل معرفة يمكن أن تخطر فى البال ستصبح يومًا فى متناول الجنس البشرى، وذلك نتيجة للبحث الذى لا ينقطع، بل يستمر من جيل من العلماء إلى جيل آخر. وكان أبو بكر الرازى على اقتناع بأن تاريخ الفلسفة ما هو إلا بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة من الفلاسفة، يقول الرازى: "اعلم أن كل

متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه، وبحث عن الذين اختلفوا فيه لدقته وصعوبته، على علم من تقدمه منهم، وحفظه، واستدرك بفطنته وبحثه ونظره أشياء آخرى، لأنه مهر بعلم من تقدمه، وفطن لفوائد أخرى واستفضلها، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل"[١٧].

أما فى علم الاجتماع فإننا نجد العلامة ابن خلدون فى نظريته الاجتماعية فى تفسير التاريخ يأخذ فكرة التطور التدريجى فى الحسبان إلى حد كبير، حيث يرى ابن خلدون أن اتجاه المجتمع البدوى البدائى هو باستمرار نحو الحياة الحضرية المتمدنة، وهذا الانتقال من دور البداوة إلى طور الحضارة عملية تتكرر دائما[١٨].

فالجماعة الإنسانية -فى نظر ابن خلدون- تمر بأطوار مختلفة، وتتقلب فى أطوار متعددة وصور مختلفة، من حالة البداوة وما فيها من حرية إلى حالة القبيلة ورئيسها، ثم الدولة وحاكمها، ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والتقاليد والعلوم، وقد قسم "مقدمته" وفقًا لهذه الحالات[١٩].

وقد رأينا فى بداية حديثنا عن مصطلح التطور مدى اهتمام المفكرين المسلمين فى حقل العلوم الطبيعية، بإيجاد نظام تنتظم فيه جميع الموجودات فى الطبيعة متدرجة تدرجًا تصاعديًا، بدءًا بالمعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة "طور".

(٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مادة "طور".

(٣) الشحات (على أحمد): أبو الريحان البيرونى، حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية، القاهرة ١٩٦٨م، ص١٣٨،١٣٩.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة الثانية، ١٩٤٠م، ص٢٦.

(٦) مسكويه: الفوز الأصغر، بيروت ١٣١٩هـ، ص٨٦.

(٧) ابن خلدون: مقدمة، دار الشعب القاهرة ص٨٨،٨٩.

(٨) مسكويه: الفوز الأصغر ص٨٧.

(٩) الشيخ محمد خضر حسين: دراسات فى العربية و تاريخها، الطبعة الثانية. دمشق ١٩٦٠م، ص١٢٠ وما بعدها. وقارن عباس حسن: اللغة و النحو بين القديم و الحديث دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م، ص١٣ـ ١٤.

(١٠) د. محمد كمال جعفر: فى الدين المقارن، دار الكتب الجامعية، القاهرة ١٩٧٠م، ص١٦٧.

(١١) ابن حمدون: كتاب التذكرة، القاهرة ١٣٤٥هـ، ١٣/٢.

(١٢) السخاوى: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دمشق ١٣٩٤ هـ، ص ٢٢.

(١٣) د. زكى نجيب محمود و آخرون: مسائل فلسفية، القاهرة ١٩٨١م، ص٦٧.

(١٤) ابن رشيق: العمدة، القاهرة ١٣٢٥هـ، ٥٨/١.

(١٥) د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقا و تجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م، ص١٩ـ ٢٠.

(١٦) المرجع السابق ص٢١١.

(١٧) الرازى (أبو بكر): رسائل فلسفية، جمعها وصححها بول كراوس، القاهرة جامعة فؤاد الاول، كلية الآداب، ١٩٣٩م .

(١٨) ابن خلدون: مقدمة، ص١١٢.

(١٩) د. محمد السيد نعيم، و د. عوض الله حجازى: فى الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية ١٩٥٩م، ص٣٣٤.

التغير

يعرف التغير: بأنه تحول صفة أو أكثر من صفات الشىء، أو حلول صفة محل أخرى، وهو أنواع: تغير فى الكيف ويسمى: الاستحالة، أو فى الكم بالزيادة والنقص، أو فى المكان ويسمى: الانتقال. أما التغير فى الجوهر: فهو تغير بالكون والفساد[1].

لقد عرفت الفلسفة اليونانية التغير فى مقابل الثبات، وبمعنى أدق السيلان العام مقابلاً للنظرية الإيلية فى السكون العام.

ولقد ترك لنا هيراقليطس النصوص الآتية تعبر عن فكرته فى السيلان العام. نذكر منها:

(١) كل شىء يسيل، ولا شىء يبقى. كل شىء يترك مكانه، ولا شىء يبقى ثابتًا.

(٢) لا يمكنك أن تنزل النهر نفسه مرتين، فإن مياهًا أخرى تسيل باستمرار.

(٣) إن الأشياء الباردة تصير دافئة، والدافئة تصير باردة، وإن الشىء الرطب يجف، والجاف يرطب.

(٤) فى التغير تجد الأشياء الراحة[2].

وكما هو ملاحظ أن أميز مثال للتغير عند هيراقليطس النار التى هى مبدأ كل شىء يجرى فيها التغير الدائم، ومن ثم فهى رمز حقيقة الوجود. ويتم هذا التغير حتى يصير الشىء إلى ضده، وعلى ذلك فهو يعد الأضداد متحدة ببعضها، ويضع قائمة كبيرة من الأضداد كالنهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والعلم، كما يقول: (لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار. وهكذا يربط هيراقليطس بين الوجود وبين اللوجوس، فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد، ولا يجرى الصراع والتغير بطريقة عشوائية، ولكنها جميعًا تكشف عن معقولية وقانون كونى وائتلاف خفى هو أيضًا

اللوجوس[٣].

من زاوية أخرى، ترتب على قول هيراقليطس بفكرة السيلان الدائم بين الأشياء، ترتب عليها خطأ كبير هو عدم إمكان المعرفة اليقينية، لأن المعرفة ترتبط بالأفكار الثابتة وتحتاج إليها، ولذلك اضطر هيراقليطس إلى القول بفكرة "logos"، أى الحكمة، أو المنطق، أو قانون الوجود بحسبانه شيئًا ثابتًا؛ دون باقى المتغيرات التى تستند إليه فى فعلها وانفعالها ووجودها، كما تستند إليه المعرفة والعلم اليقينى الذى لا يستغنى عن الأشياء الثابتة، حتى لا يكون ظنيًا تخمينيًا دائمًا إذا ما ارتبط بالأشياء السيالة المتدفقة المتغيرة وحدها[٤].

وقد ناقش "zeller" الفرق بين بارمنيدس و هيراقليطس، فقال: إن كليهما رفض شهادة الحواس، وطلب إلى العقل تصحيح هذه الشهادة، ولكن من طرق متناقضة، ففى رأى هيراقليطس أن الحواس تعطى الوهم بأن الأشياء ثابتة على حين أن الحقيقة فى رأيه هى التغير الدائم، أما بارمنيدس ففى رأيه أن الحواس خادعة لأنها تبين لنا العالم فى تغير وفساد على حين أن الحقيقة عنده هى الوجود الثابت الساكن، كذلك فإن هيراقليطس اعتبر أن الكلمات تعبر عن الأشياء، أما بارمنيدس فإنه يرى أنها مصطنعة، ومن ثم فهى مجرد وسيلة اصطلح عليها. وكلاهما يعارض بين الكلمات وبين اللوجوس، الذى يمثل وحدة الفكر والوجود. ولعل رفض بارمنيدس للحواس يرجع إلى تأثير أورفى وفيثاغورى حيث إنه من المعروف عن هؤلاء نبذ العالم الحسى[٥].

أما مفهوم التغير أو التجديد فمن الفكر الإسلامى: بمعنى أنه لا تناقض بين تعاليم هذا الدين وبين التجديد. فالنبى ﷺ نفسه أول من تحدث فى الدين بقوله: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**». (رواه أبو داود فى سننه)[٦].

وإذا كان القرآن يعتبر الكون متغيرًا، وأن ذلك من الآيات الدالة على الوجود الإلهى، فإنه من الطبيعى أن يكون الإسلام مشجعًا على التجديد ودافعًا إليه، حتى لا يتخلف المجتمع الإسلامى عن ركب التطور[٧].

ومن الأمور الجديرة بالنظر فى هذا الصدد، أن علماء الكلام حينما آرادوا التدليل على وجود الله لجأوا إلى ستخدام مقدمات منطقية، تنطلق من التغير البادى فى الوجود، وبنوا عليه النتيجة التى تؤكد وجود الله، وذلك على النحو التالى: العالم متغير، وكل متغير حادث، إذن العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، إذن العالم لابد له من محدث وهو الله. وقد أسند القرآن الكريم التغيير إلى إرادة الإنسان فى المقام الأول، وجعله شرطًا للتغيير الذى يحدث بإرادة الله، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد:١١)[٨].

والحديث النبوى المشار إليه - آنفا - من شأنه أن يدفع علماء الدين إلى التجديد المستمر فى الفكر الدينى، لأن الدين بطبيعته قد جاء ليكون دينًا للحياة بجميع أبعادها. ومن هنا فإنه لا يجوز أن ينفصل عن الحياة والتأثير فيها. فإذا تم عزله عن الحياة فسيتحول إلى مجرد رسوم وطقوس شكلية لا روح فيها ولا حياة.

والتجديد فى الفكر الدينى عمل يقوم به الإنسان الذى يرتاد الطريق لقومه فيرى ما لا يرون. والذين يرتادون الطريق ويتقدمون الصفوف لكشف معالمه هم الرواد فى كل أمة وهم المجددون. وقد شهد تاريخ الفكر الإسلامى، العديد من هؤلاء الرواد الذين أثروا الحياة الإسلامية والفكر الإسلامى برؤاهم السديدة وأفكارهم الرشيدة[٩].

من جهة أخرى، إن التجديد أو الاجتهاد بمعناه الواسع، يشمل منطقة الظنيات فى الإسلام، أما القطعيات أو الثوابت أو ما يطلق عليه بالمنطقة المحرمة فى النص القرآنى، فلا مجال للاجتهاد فيها.

أو كما يقول الدكتور يوسف القرضاوى فى هذا الصدد[١٠]: إن مجال الاجتهاد هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعى الثبوت قطعى الدلالة، سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية. ومجيئها فى الشريعة على هذا الوجه دليل الإذن بالاجتهاد فيها، وإلا لجعل الله فيها من قواطع الأدلة

ومحكمات النصوص ما يرفع المتشابه، ويغنى عن النظر ويمنع الاختلاف، ولهذا أنزل الله تعالى كتابه على رسوله ﷺ: ﴿ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ﴾ (آل عمران:٧).

أ.د جمال رجب سيدبى

الهوامش:

(١) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور ص٥٠.

(٢) د/ على سامى النشار، د. أحمد محمود صبحى: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ١٠٩ ــ ١١٠.

(٣) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، دار المعارف ص ٦٢ ــ ٦٣.

(٤) د. سامى نصر لطف: نماذج من النصوص والمصطلحات حول مشكلتى الوجود والمعرفة، الناشر مكتبة سعيد رأفت بدون تاريخ ص١٩٠.

(٥) د. عزت قرنى: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مكتبة سعيد رأفت ص ٥٥ / ٥٦.

(٦) د. محمود حمدى زقزوق: تجديد الفكر الدينى، وزارة الأوقاف ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م.

(٧) د. محمود حمدى زقزوق: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨) المرجع السابق: ص١٠.

(٩) المرجع السابق: ص١١.

(١٠) د. يوسف القرضاوى: الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية، الناشر دار القلم الكويت ص ٦٥.

مراجع للاستزادة:

١- د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية.

٢- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى.

٣- د. حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٨م.

٤- د. محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، الناشر دار المعارف.

٥- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٦- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧٨م.

٧- د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، دار العلم الكويت ١٩٧٩م.

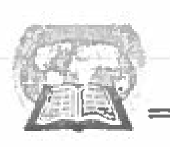
التكاثف

تتفق معاجم اللغة العربية على أن كثافة الشىء أى غلظه أو التراكب، ويقال: تكاثف السحاب، وتكاثف البخار على سطح كوب الماء المثلج، وتكاثف الضباب أو الشبورة، وتكاثف الندى على ورق الشجر. والتكثيف: هو تحويل البخار إلى سائل بالتبريد أو الضغط أو بكليهما معًا. والمكثاف آلة تغمس فى السوائل فتطفو، وتتخذ لتعيين كثافتها. والمكثف جهاز يتركب عادة من أنبوبة يمر بداخلها بخار سائل، ويبرد السطح الخارجى لهذه الأنبوبة بوسائل متعددة، وبذلك يتكثف البخار المار بها، ويتحول من الحالة الغازية إلى السائلة. والماء أكثر مواد الطبيعة قابلة للتكثف على هيئة بخار مائى. والإضاءة الكثيفة هى الإضاءة الشديدة. وكثافة التصادم أى شدته. وأشعة الليزر هى تكثيف لأشعة الضوء بأساليب علمية لكى يستخدم الليزر فى علاج العيون ولقطع المعادن. وكثافة التيار الكهربى أى شدته. وكثافة الإشعاع الذرى أى شدة الإشعاع.

وقد اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يرجعوا نشأة الفكر الفلسفى إلى الطبيعيين الأوائل؛ إذ كان موضوعهم تفسير الوجود، لإحساسهم بالحاجة إلى معرفة العالم الذى يعيشون فيه، ومحاولة تفسيره عن طريق عنصر طبيعى أو مبدأ أول تتكون منه كل الموجودات، وكان سعيهم من أجل الكشف عن أصل الكون.

وضع أولهم طاليس Thales (٦٢٤ – ٥٤٦ ق.م) المسألة الطبيعية وضعًا نظريًا، قال: إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء، منه وإليه تعود الأشياء.

وجاء أنكسمندريس Anaximander (٦١٠ – ٥٤٧ ق.م) ليقول إن الأبيرون Apeiron غير المحدد



هو أصل الأشياء، وأن أصل العالم هو مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود.

وجاء أنكسيمانس Anaximenes (٥٨٨ – ٥٢٤ ق. م) لكى يتأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول من مادة إلى أخرى. فارتأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف، يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء، ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء هو أصل الأشياء. ويذهب أنكسيمانس إلى أن الهواء ليس مرئيًا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء حركته دائمة، واختلافه فى الموجودات يكون بفعل التكاثف والتخلخل؛ وهى فكرة ذات قيمة فى تفسير بعض وظائف الأعضاء فى الكائنات. ولاشك أن مناقشة أنكسيمانس لظواهر التكاثف والتخلخل والوصول إلى مفهوم الحركة فى الكائنات الحية، تضعه فى مرتبة مفكرى العلم الصحيح.

هيراقليطس رابع الفلاسفة Heraclites (٥٤٠ – ٤٧٥ق. م) استبعد القول بأن العالم يصدر عن مبدأ بسيط، والسبب فى هذا الاستبعاد هو أن الصدور يعنى التطور، والتطور ينطوى على ما هو مركب وليس ما هو بسيط، ومن ثم يختار النار مبدأً أولاً. ولا يقصد النار التى ندركها بالحواس، بل يقصد نارًا إلهية لطيفة جدًا. نسمة حارة حية، عاقلة أزلية أبدية، يعتريها وهن فتصير نارًا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، والأخير يتكاثف ليصير أرضًا، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتكاثف سحبًا فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود نارًا، والنار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء، وأن هذا العالم يكون نارًا أبدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة وتخبو بمقاييس منتظمة، وليس العالم إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية.

الكثافة النوعية للمعادن عند العرب:

يقول المستشرق بلتن إن العالم العربى أبا الفتح عبد الرحمن المنصور الخازن الذى عاش فى القرن الثانى عشر الميلادى، استعمل الأيرومتر

Areometer لقياس الكثافات وتقليل حرارة السوائل، وبحث الخازن فى كيفية إيجاد الكثافة للأجسام الصلبة والسائلة، واخترع ميزانًا لوزن الأجسام فى الهواء والماء، له خمس كفات تتحرك إحداها على ذراع مدرج، وقدر الكثافة لكثير من العناصر والمركبات بدقة.

يرجع الفضل فيما ابتدعته قرائح علماء العرب إبان عصر الحضارة العربية الإسلامية، من أساسيات فى مجال التعدين والمعادن، إلى حب العربى العميق لبيئته وما تدخره فى باطنها، وما جاء به القرآن الكريم من حث ونظر وأمر بالتفكير والتدبر فى الأرض والسماء، وما فيهما: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ (يونس:١٠١)، ﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ﴾ (فاطر:٢٧).

وتزخر كتب التراث العلمى والجيولوجى بشواهد كثيرة، تشير إلى اهتمام العلماء العرب بالعناصر المعدنية، وقد عمل البيرونى (ت ١٠٤٨ أو ١٠٥١ م) تجربة لحساب كثافة العناصر أو الوزن النوعى، واستعمل فى ذلك وعاءً مصبه متجه إلى أسفل، ومن وزن الجسم والماء تمكن من معرفة مقدار الماء المزاح، ومن هذا الأخير وزن الجسم فى الهواء لمعرفة الوزن النوعى، ووجد الكثافة لثمانية عشر عنصرًا ومركبًا، بعضها من الأحجار الكريمة. وفيما يأتى جدول يبين الكثافة أو الثقل النوعى كما حدده البيرونى، وكما هو معروف للعلماء المعاصرين.

المادة	الثقل النوعى عند البيرونى	الثقل النوعى عند المعاصرين
الذهب	١٩،٠٩	١٩،٢٦
الزئبق	١٣،٥٩	١٣،٥٩
النحاس	٨،٨٣	٨،٨٥
الحديد	٧،٧٤	٧،٧٩
الصفيح	٧،١٥	٧،٢٩
الرصاص	١١،٢٩	١١،٣٥
الياقوت الأزرق	٣،٢٩	٣،٩٠
الياقوت الأحمر	٣،٧٦	٣،٥٢
الزمرد	٢،٦٠	٢،٧٣
اللؤلؤ	٢،٦٢	٢،٧٥

البللـــــور الصخرى	٢,٥٨	٢,٥٨

ومن هذه النتائج المدهشة التى توصل إليها البيرونى، ينبغى أن نستحضر فى الذهن أن أكثر من ألف سنة تفصل بين زماننا وزمانه، وأن نذكر أن عدته من الأدوات والأجهزة لم تكن تقارن بما لدى العلماء اليوم. وعندما يأتى ذكر الكثافة النوعية للزئبق، يوضح البيرونى بأن جميع الأحجار تطفو على سطحه باستثناء الذهب الذى يرسب فيه بفعل الثقل، غير أن الذهب يتعلق بالذهب ويجذبه إلى نفسه. وقد برهن البيرونى بأنه إذا وضع شرائط ذهب فوق سطح الزئبق فإنها تطفو عليه، غير أنها تبدأ بالذوبان نتيجة فعل الذهب بالزئبق، أى نتيجة الملغمة.

الكثافة فى المواد الصلبة والسائلة والغازية:

ويرى جاسندى (١٥٩٢ - ١٦٥٥م) القسيس الفرنسى والفيلسوف والعالم الرياضى، أن الذرات فى المواد الصلبة تتكاثف إلى أن تصل إلى النظام الصلب الصارم، وأنها فى السوائل أقل تكاثفًا وتتحرك عشوائيًا على الرغم من أنها معبأة بإحكام. وأنها فى الحالة الغازية تكاثفها أضعف، وتهيم كسرب من الحشرات تفصلها مسافات واسعة، والغاز ينتشر فى جميع أنحاء الحيز الذى يوضع فيه، ويقل حجمه وتزداد كثافته بازدياد الضغط عليه. وقد كشف علماء القرن الثامن عشر عن مشكلة تحيرهم، وهى كيف تتحد هذه العناصر لتعطى موادَّ مختلفة اختلافًا عن أصولها؟ فالأيدروجين غاز وكذلك الأكسجين، ولكن اتحادهما يجعل منهما سائلاً هو الماء، وذلك بتكاثف الذرات بصورة معينة، وقد يؤدى اتحاد العنصرين نفسهما إلى مادة سائلة أخرى هى فوق أكسيد الأيدروجين، بشرط تكاثف أكثر للجزيئات.

وقد وجد العالم الإنجليزى جون دالتن John Dalton (١٧٦٦ - ١٨٤٤م) أن العناصر تتحد دائمًا فى المركبات الكيميائية بنسب محددة نتيجة التكاثف، فيتحد الأيدروجين والأكسجين مثلاً بنسبة ١ : ٨ وزنًا ليكوِّنا الماء، وبنسبة ١ : ١٦ ليكونا فوق أكسيد الأيدروجين، وهكذا

الحال فى جميع المركبات الكيميائية.

وفسر دالتن هذه الظاهرة المعروفة باسم قانون النسب الثابتة، بافتراض أن العنصر يتركب من جسيمات دقيقة جدًّا هى الذرات، وتتحد هذه الذرات بنسب معينة وبدرجة تكثف معينة لتكون وحدة أكبر وأكثر تعقيدًا.

وتظهر خاصية التكاثف فى الغاز؛ إذ إنه مكون من وحدات صغيرة منفصلة، تسبح فى الحيز وتفصل بينها مسافات تطول وتقصر طبقًا للضغط المسلط على الغاز، وتختلف أيضًا باختلاف درجات الحرارة، بمعنى تسخين الغاز أو تبريده، فالتسخين يقلل من التكاثف، والتبريد والضغط يزيد من درجة التكاثف. ولذلك يمكن زيادة كمية الغاز فى الوعاء الحاوى له دون الحاجة إلى زيادة حجم الوعاء، إذ نجد للوحدات الجديدة دائمًا مكانًا لها بين الوحدات الموجودة أصلاً. وهذا ما يحدث عند تعبئة أنابيب الغاز، وهناك حد أعلى للضغط الذى يمكن أن يسلط على الغاز ليقلل من حجمه، إذ تعمل زيادة الضغط على تقصير المسافات التى تفصل بين جزيئات الغاز وحالة تكثفه. ومن المحتم أن لهذه المسافات حدًّا أدنى، تصبح عنده الجزيئات مكدسة، ولا يمكن أن تقل عن هذه المسافات بمقدار ملموس مهما يزداد الضغط، وهذا هو ما نجده فى الطبيعة فى الواقع... وزيادة الضغط على بعض الغازات نجدها تتحول من الحالة الغازية إلى الحالة السائلة، ونلمس ذلك فى أسطوانة غاز الوقود المعبأ فى أسطوانات البوتاجاز المستخدم فى المنازل، فليس ثمة شك فى أن ما ينبعث من صنبور الموقد غاز، وهو الذى يشتعل، ولكننا إذا حملنا الأسطوانة وهززناها، سمعنا صوت سائل يرج داخلها، خاصة إذا كانت معبأة حديثًا. والغاز فى الأسطوانة تحول إلى سائل تحت الضغط العالى الذى عبئت به. وعندما يزال الضغط بفتح الصنبور يتحول إلى غاز مرة أخرى نتيجة قلة التكاثف.

ذكرنا أن الغاز ينتشر فى أى حيز يوضع فيه، وخير الأدلة انتشار الرائحة الجميلة للعطور التى تتطاير وتتحول إلى جزيئات بخار، وهى تنتقل من مكان لآخر، وهذه الحركة عشوائية

Random motion تتطاير فيها الجزيئات على غير هدى، ويصدم بعضها بعضًا، كما تصطدم بجدران الإناء الحاوى لها. ويتغير اتجاه الحركة عقب كل تصادم، فيبدو الجزىء متخبطًا فى حركته. ولقد درس ماكسويل وكلاوزيوس Maxwill & Klawzuisl هذه الحركة دراسة شاملة وأخضعاها للقواعد الرياضية الصارمة، فارتفعت إلى مصاف النظريات العلمية، وأطلق عليها النظريات الحركية للغازات Kinetic gases theory، والفروض الأساسية لهذه النظرية هى أن الغاز يتركب من جزيئات دقيقة أشبه بكرات تامة المرونة، وتتحرك هذه الجزيئات حركة عشوائية، فيصدم بعضها بعضًا وينشأ عن الاصطدامات السريعة المتتابعة قوة تؤثر على جدران الإناء، وهى ما نعرفه بضغط الغاز Gas pressure، واتضح أنه عند تسخين الغاز وإمداده بالطاقة الحرارية، فإن هذه الطاقة تعمل على زيادة حركة الجزيئات، وتزيد سرعتها، ويرتفع متوسط طاقة الحركة لجزيئات الغاز، ويؤخذ المتوسط مقياسًا للحرارة التى يكتسبها الغاز، وإذا زاد متوسط طاقة الحركة ارتفعت الحرارة، وإذا نقص هذا المتوسط انخفضت درجة الحرارة، وعندما يكون متوسط طاقة الحركة صفرًا، تنعدم الحركة كلية، وقد اتضحت للعلماء حقيقة أن هناك حدًا أدنى للحرارة التى يمكن أن تبرد أى مادة إليها، ويسمى هذا الحد الأدنى بالصفر المطلق، وهو يقابل – ٢٧٣ درجة مئوية، وعنده تنعدم حركة الجزيئات، فالصفر المئوى الذى اعتدنا القياس منه، يرتفع عن الصفر المطلق، أى عن الحد الأقصى للبرودة ٢٧٣ درجة.

ما ينطبق على الغازات ينطبق أيضًا على السوائل والأجسام الصلبة، وأن درجة الحرارة فى جميع الحالات هى مظهر للحركة الجزيئية، وهى مقياس لمتوسط طاقة حركة الجزيئات.

وهكذا نرى أن حركة الجزيئات فى المادة هى التى تحدد درجة حرارته. وكما يعمل التزويد بالحرارة على زيادة كل من سرعة الجزيئات والمسافات التى تفصل بينها؛ كذلك يعمل التبريد

من حيث تصغير المسافات الفاصلة بينها حتى تصل هذه المسافات إلى قيمة تفيد الحركة العشوائية، ويتحول الغاز إلى سائل؛ وإذا واصلنا التبريد استمرت السرعات فى الانخفاض، وازداد قرب الجزيئات من بعضها، حتى تصل إلى درجة شديدة كافية لمنع الحركة، فتترتب الجزيئات فى مصفوفات هندسية منتظمة، وتصبح المادة فى حالة الصلابة نتيجة التكاثف.

وهكذا نرى الجزيئية تنتقل تدريجيًا من الفوضى فى الحالة الغازية إلى النظام التام فى حالة الصلابة، وأن الحركة هى التى تحدد حالة المادة، وشكلها، وحجمها، وكثافتها، ودرجة حرارتها، وصفاتها الفيزيائية الأخرى.

تكثيف البخار وانبثاق الآلة البخارية:

فى عام ١٧١٢م تمكن نيوكمن Newcomen من صنع مكبس يُدْفَع بواسطة بخار مكثف فى أسطوانة متصلة مباشرة بمرجل ذى ضغط منخفض، ويعتبر استخدام هذه الآلة الخطوة الأولى للآلة البخارية، على الرغم من أنها استخدمت لسحب الماء ورفعه من المناجم، وكانت تستهلك كميات كبيرة من الفحم. وقام وات Watt عام ١٧٨٤م بتحسين الآلة البخارية حيث استخدم مكثفًا منفصلاً لتكثيف البخار بعد خروجه من الأسطوانة الرئيسية، وبذلك زادت كفاءة الآلة وكان انتشار هذه الآلة لعمليات التقطير وصناعة الملح، وكان العاملون فى هذا المجال تعودوا غليان وتكثيف المحاليل بكميات كبيرة.

واستطاع العلماء قياس الحرارة فى البخار، والتى عكست الحقيقة التى كانت معروفة فى عمليات التقطير، وهى أن عملية تقطير الماء تحتاج إلى كمية من الحرارة أعلى بكثير من الكمية التى يحتاجها الماء لكى يصل إلى درجة الغليان، وأيضًا أن كمية الحرارة اللازمة لغليان الماء تسترد عندما يتكثف البخار مرة أخرى عند استعمال الماء البارد ، للتخلص منه.

وكان وات قد اهتدى عام ١٧٦٥م إلى تكثيف البخار بمفرده، وهى نقطة تحول فى تحسين الآلة البخارية وزيادة كفاءتها، وكان المكثف المنفصل أول الخطوات فى تحسين آلة وات.

الرياح الكثيفة من عوامل الاكتساح والنحت:

الرياح ظاهرة عالمية تنتشر فى كل أرجاء الأرض، والرياح من أهم عوامل النقل للتراب والغبار وتشكيل سطح الأرض باعتباره عامل نحت. والرياح لا تمارس أى تأثير واضح فى الأرض التى يغطيها غطاء مائى كثيف، ولا فى الأراضى الزراعية. وتبلغ سرعة الرياح أقصاها فى الجبال الشاهقة ولاسيما القمم المنعزلة والتى يحيط بها فضاء واسع. ويشتد تأثير الرياح على الخصوص عندما تبلغ الرياح نهاياتها العظمى والتى قد تصل إلى ٤٥ متر/ ثانية، وعلى الرغم من أن سرعة الهواء المتحرك تفوق سرعة المياه الجارية بكثير، إلا أن الهواء أقل كثافة من المياه ودونها فى كتلتها المتحركة، ومن ثم فإن قوة الهواء المتحرك أضعف من قوة المياه الجارية. ولا يعتمد تأثير الرياح على كتلة الهواء وكثافته، وإنما على سرعته فى مكان التأثير، وتأثير الرياح يتغير بالتباين فى قوتها واتجاهاتها وفى تكرار هبوبها، ويزداد تأثيرها عندما تهب على دفعات فى حالة الأعاصير، كهبات مختلفة السرعة، وكثيرًا ما تتداخل التضاريس فى إعاقتها وفى تغيير اتجاهاتها ولاسيما التيارات الهوائية الصاعدة أو الدوامات، ولا تستهلك الرياح قوتها فى الهبوط فحسب، وإنما تقوم أيضًا بالنقل هبوطًا وصعودًا، وذرات المواد المتكثفة التى تحملها الرياح هى التى تصنع الجو المغبر، واغبرار الجو كالماء العكر من تأثير المواد الدقيقة العالقة بها.

وتستطيع عواصف الغبار وزوابع الرمال الكثيفة أن تنقل ما يحمله الهواء من مواد دقيقة عبر مسافات شاسعة، قد تصل أحيانًا إلى عدة آلاف من الكيلومترات.

الاكتساح والنحت بواسطة الرياح الكثيفة Deflation & Corrosion:

تعتبر عملية التعرية بواسطة الرياح الكثيفة عملية مزدوجة تساهم فيها ظاهرتان:

أولاهما: الاكتساح، إذ تقوم الرياح بحمل ودفع وإزالة المواد الهشة من غبار ورمال وحصى ذى حجم معين.

وثانيتهما: عملية النحت، وتتم

بواسطة انقضاض الرياح الكثيفة المحملة بالمفتتات الصخرية التى تتحول إلى عواصف رملية تقوى على مسح الصخور وبريها وصقلها، وأحيانًا تستطيع الرياح تكوين ثقوب وكهوف غائرة. وعمليات الاكتساح هى صاحبة الفضل فى تكوين الأشكال الكبيرة فى الصحراء. بينما يعمل النحت على تكوين الأشكال الصغيرة.

من سمات العلم التراكم، بمعنى التكاثف:

من أول سمات العلم التراكم، بمعنى التكاثف، المقرون بالتطور والتقدم، فالتطور والتراكم إنتاج جهد بشرى استمر مئات السنين، فلا يتيسر كشف علمى إلا بكشوف أخرى من أجيال سابقة، وفى مجالات أخرى، فاكتشاف مدام كورى لم يكن ممكنًا إلا بعد اكتشاف بيكرل (١٨٥٢ – ١٩٠٨م) للنشاط الإشعاعى لليورانيوم، فلكل كشف بمفرده شجرة نسب، ولا مكان فى العلم للتولد التلقائى، بل إن العلم كما يقول سارتون: هو النمو المتكاثف فى الخبرة الإنسانية، وتاريخ العلم بتراكماته ميدان واسع ليس من المستطاع شرحه فى مائة محاضرة، وهو يسير عبر مراحل زمنية هائلة، قطعها حتى بلغ هذه القمة التى يشرف فيها على العالم اليوم.

إن سمة العلم هى طبيعته المتكثفة التراكمية، فهو حصيلة ضخمة من معارف الأسبقين وخبراتهم، وقد لا تكون هذه الخبرات صحيحة تمامًا، إلا أن ما فيها من الصحة يكفى العلماء لاستخراج نقاط انطلاق إلى عمل المستقبل. فالعلم كيان متكاثف دائم النمو من المعارف المبنية على تتابع التصورات والأفكار، بل تعاقب خبرات وتصورات سيل عظيم من المفكرين. فلكى يستحق المرء لقب عالم يجب أن يضيف شيئًا من عنده إلى الذخيرة المتكاثفة. والعلم فى أى زمان هو حصيلة معطيات العلم حتى هذا الزمان... إلا أن هذه المحصلة ليست جامدة ولكنها تقبل التراكم والتكاثف.

الكثافة فى العلم المعاصر:

الكثافة هى كتلة وحدة الحجوم من المادة أو كتلة/سم^3، وكثافة اللبن

١٫٠٣ سم/ سم[٣]، والكتل المتساوية من المواد المختلفة لها حجوم مختلفة، كما أن الحجوم المتساوية من المواد المختلفة يكون لها كتل مختلفة، ويرجع ذلك لاختلاف المواد فى الكثافة، والمواد ذات الكثافة الأقل من الماء تطفو فوق سطح الماء، مثل الثلج، والخشب، والفلين، وقطرات الزيت. والمواد ذات الكثافة الأكبر من الماء تغوص، مثل قطعة الشمع والمسمار الحديد.

وقد استطاع أرشميدس اكتشاف تاج مصنوع من الذهب مخلوط بالنحاس، ولذا فإن الكثافة تستخدم فى الكشف عن غش المواد.

وأحيانًا يطلق على الكثافة الكتلة الحجمية، وهى صفة فيزيائية للأجسام تعبر عن علاقة وحدة الحجم لمادة أو جسم ما بوحدة الكتلة الخاصة به، فكلما ازدادت الكثافة ازدادت الكتلة لوحدة الحجوم.

وتقاس كثافة الغاز بعدد الجرامات فى اللتر الواحد، ويمكن تحديد كثافة السائل باستخدام مقياس الثقل النوعى للسوائل (أيدرومتر)، وتوضع هذه الأداة فى السائل بحيث تغوص فيه، ويدل مدى عمق غوصها على كثافة السائل.

وتتأثر الكثافة بالحرارة والضغط، وعندما تتمدد الأجسام بفعل الحرارة فإن كثافتها تقل، وعندما تنضغط بفعل الضغط كما فى الغازات على وجه الخصوص فإن كتلتها الحجمية تزداد، ولذلك تسجل الكثافة عادة عند درجة الحرارة والضغط القياسيين Standard، وهناك ما يعرف بالكثافة المطلقة عند درجة الصفر المئوى وضغط جوى واحد.

والكثافة النسبية هى كثافة المادة على كثافة الماء، وهى بلا وحدة؛ لأنها ناتج قسمة وحدة كثافة على وحدة كثافة.

ويرجع اختلاف كثافة المواد المختلفة إلى عوامل كثيرة منها الوزن الذرى، واختلاف المسافات البينية بين جزيئات المادة.

وللكثافة أهمية فى حياة الإنسان وقياسها غاية فى الأهمية؛ إذ تدخل فى عديد من التطبيقات، مثل الحليب المكثف لتحويله من سائل إلى بودرة Condensed milk، وكثافة الدم

لتحديد مدى فقر الدم من عدمه، وكثافة البول لتحديد كم الأملاح المذاب فى البول من عدمه، وقياس كثافة محلول البطارية فى السيارات لتحديد مدى حاجتها إلى الشحن والتزويد بالماء. والمبخار هو ميزان لقياس ضغط أو تكاثف البخار وحجمه Vaporimeter.

أ.د عبد الفتاح غنيمة

مراجع للاستزادة:

١- أحمد أمين وزكى نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧م.

٢- أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب، ١٩٥٤م.

٣- جيمس كونانت: مواقف حاسمة فى تاريخ العلم، ترجمة د. أحمد زكى، دار المعارف، ١٩٦٣م.

٤- عبد العظيم أنيس: الحضارات القديمة واليونانية، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م.

٥- عبد الفتاح غنيمة: نحو فلسفة العلوم الطبيعية (النظريات الذرية والكوانتم والنسبة). إسكندرية، ١٩٨٣م.

٦- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٩٩٢م.

7- Bragg , William, Concerning the nature of things, London 1975.

8- Mott's, Heat & its working , new York,1963.

9- Rossiter , A, the Growth of Science. unwin book , London,1970.

10- Russell. B , our Knowledge of external world. Allen S unwin,1940.

التماثل

قال الجرجاني: تماثل العددين: كون أحدهما مساويًا للآخر، كثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة[1]، وأهم الدراسات التي جاءت في قضية التماثل باعتباره مصطلحًا فكريًا، ما ذكر في دقيق الكلام عند بعض المتكلمين.

ومبحث "التماثل" ذو صلة مباشرة بالعقيدة، ذلك لأنه وإن كان مبحثًا طبيعيًا عن "الجوهر"، وبخاصة في جانبه المادي، إلا أن هذا النوع لدى من اشتغل به كان مدخلاً طبيعيًا للعقيدة، لأن الكون المادي مظهر للتجلي الإلهي عند المؤمنين، والبحث فيه - كمخلوق -هو بحث عن علته - وهو الخالق -لكن على طريقة الخواص حين ينظرون إلى الواقع المادي نظرة تنتهي بهم إلى الغاية الكامنة وراء وجوده الظاهري.

وربما يكون المعتزلة -أو على الأقل فريق منهم -أول من شغل نفسه بهذه المسألة، وقد تقرر ذلك فيما ذكره أبو رشيد النيسابوري المعتزلي في كتابه "المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين"، قال: "ذهب شيوخنا -يقصد البصريين -إلى أن الجواهر كلها جنس واحد". يعني بذلك أنها متماثلة، ثم يردف ذلك بقوله: "وذهب شيخنا أبو القاسم البلخي -من المعتزلة البغداديين -إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة، كما أنها قد تكون متماثلة[2]".

والنص -كما نرى -فيه تعميم بالنسبة لمن ذهب إلى القول بالجواهر الفردة وتماثلها من البصريين، وأما البغداديون من المعتزلة فلم يذكر منهم إلا "البلخي". وتوضيحًا لهذا التعميم لابد لنا من إلقاء نظرة تاريخية مركزة على مسألة "المذهب الذري" لدى السابقين، وتطوراته لدى اللاحقين، وبخاصة عند بعض مفكري الإسلام ممن قالوا به، وكيف تصرفوا فيه بحيث ينسجم مع دينهم.

يذكر المؤرخون للفكر الفلسفى أن "ديموقريطس" الفيلسوف اليونانى الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد، هو المؤسس الأول للنظرية الذرية فى صورتها الأولية، واستفاد منه "أبيقور"، ومنه نقلت الآراء عن المذهب الذرى عبر كتاب "طبائع الأشياء" الذى ألفه "لوقريطس"، وقوام هذا المذهب أن العالم يتكون من ذراتٍ مادية أزلية أبدية -غير مخلوقة -ولا تصير إلى فناء، متناهية فى الصغر، بحيث لا يمكن إدراكها، تتحرك فى خلاء لانهائى حركة آلية مستمرة فى جميع الاتجاهات، وحركتها كذلك قديمة أزلية ذاتية، وهى غير قابلة للقسمة من حيث الواقع ،وإن أمكن ذلك رياضيًا، كما أنها جميعًا متماثلة، وهى مجردة من الكيفيات، فليست حارة أو باردة، رطبة أو يابسة، سوداء أو بيضاء، لا فرق بين ذرات الماء والحديد إلا فى تمايزها فيما بينها، من حيث الشكل والمقدار، والوضع أو الترتيب(٣).

وإذا تجاوزنا التتبع التاريخى الدقيق، لانتقال الفكرة لدى المسلمين، فإن جمهور المؤرخين يقرر أن "أبا الهذيل العلاف"، المؤسس الحقيقى للاتجاه الفلسفى لمدرسة الاعتزال، كان أول من أثبت القول بأن العالم المادى يتكون من ذرات صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها، وتابعه بعد ذلك جمهور المعتزلة، وبعض المنتسبين إلى الفرق الآخرى ، فقد ذكر "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" أن جمهور المسلمين مجمعون على إثبات الجزء الذى لا يتجزأ إلا النظام(٤).

غير أن كلام "البغدادى" فيه تعميم، لأن فكرة الجوهر الفرد، لم يقل بها – مع النظام – الفلاسفة الإسلاميون وابن حزم الظاهرى، وحجة الفلاسفة الإسلاميين أن الجسم لا يتركب من الجوهر والعرض، بل من الهيولى والصورة.

وأما النظام فقد ذهب إلى أن الجوهر قابل للقسمة إلى غير نهاية، وكان يقول لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض(٥)، يقول أبو الهذيل: "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءًا لا يتجزأ"(٦).

والمهم هنا أن نبين أن المفكر

المسلم، وإن كان قد تشابه إقراره بالجزء الذى لا يتجزأ مع ما انتهى إليه "ديموقريطس" وسواه من اليونانيين فى هذا السبيل؛ إلا أنه تشابه ليس من كل وجه، وهذا هو الفارق الحقيقى بين مفكر تقيده عقيدته بأصولها، وآخر ليس كذلك، فمن المعروف أن الذرات عند "ديموقريطس" قديمة أزلية أبدية، وأن أعراضها من الحركة والسكون تخضع لعوامل ذاتية داخلية، هى من طبيعة المادة، أو تتعين بقوانين ثابتة كما يقول "لبوقيس". وأما عند أبى الهذيل فهى حادثة، وفاعل الحركة والسكون فيها، أو الاجتماع والافتراق، هو الله سبحانه وتعالى(٧).

وأما من شاركه فى قوله هذا من المعتزلة، فهو معمر بن عباد السلمى، وأبو على الجبائى. والكعبى كما أشرنا آنفًا. وأما الأشاعرة فتحدثنا كتب التاريخ أن "الباقلانى" فيلسوف الأشعرية كان أول من أخذ بها من مفكرى هذه المدرسة، غير أن "بروكلمان" يقرر أنه ربما يكون قد أخذها عن عقائد الكنيسة الشرقية(٨)، وبغض النظر عن المصدر الذى استوحى منه المفكر فكرته، فإن تقويمه ينصب على مدى ما أفاد منها. وقد كان "الباقلانى" مفكرًا ممتازًا أصيلاً شهد له الكثيرون بنبوغه وذكائه، وكان المؤسس لأفكار منهجية فى الفكر الإسلامى تدل على تطلعه لإيجاد فلسفة إسلامية تنبثق من إطار الفلسفة والمنطق اليونانيين، فقد قال إن العرض لا يقوم بالعرض، ولا يبقى زمانين(٩)، وبطلان الدليل لا يعنى بطلان المدلول... إلخ.

ولما كان التركيز هو المطلوب فى مثل هذه المباحث، فإن هذا يقتضينا تجاوز التفصيل إلى القول بأن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ، أصبح لها وجود داخل نطاق الفكر الإسلامى، بين مؤيد لها ورافض، والمهم أن التأييد أو الرفض لم يكن أمرًا سهلاً فى معيار العقل والتفكير، بل كان كل اتجاه يؤيد ما يذهب إليه بما يؤيده. ولا شك فى أن هذه المسألة قد أحدثت نوعًا من التجاذب الفكرى بين المؤيدين والمعارضين، كان يتسم أحيانًا بالمنهجية وأخرى بالتسرع والرمى بالكفر، كما رأينا فى الحكم على

النظام فى هذه القضية، حيث يرى بعض الكاتبين أن فكرته فى رفض الجزء الذى لا يتجزأ، إنما كانت أثرًا لارتباطه ببعض ملاحدة الفلاسفة[10].

ويبدو أن مسألة "تماثل الجواهر" التى هى أساس هذا المبحث. لم تجد من يعالجها بطريقة موسعة أكثر مما ذكره "النيسابورى" فيما ألمحنا إليه آنفا، وفيما أودعه فى كتابه "الأصول"، من ثم رأيناه يقيم الأدلة على صحة ما يذهب إليه، أو على الأصح ما يذهب إليه شيوخه فى المذهب، ولم يكتف بهذا، بل رد على الخصوم المعارضين لها. وقد تصور بعض الافتراضات المعارضة لها على غرار: فإن قيل: قلنا، إيمانًا منه بأن المسألة تستحق هذا الاهتمام البالغ، وسنسوق هنا بعض الأدلة على صحة ما يذهب إليه هذا المفكر.

يقول فى ذلك: والذى يدل على صحة ما نذهب إليه وجوه:

أحدها: أن أحد الجوهرين يلتبس على المدرك بالآخر، مع علمه بتغايرهما... والالتباس لا يكون إلا لأن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك، وذلك يدل على تماثلهما. لأن الإدراك لا يتعلق بالشىء إلا على ما تقتضيه صفاته الذاتية، والاشتراك فى ذلك يوجب التماثل[11].

ولكى يسلم الدليل فى نظر "النيسابورى" رأيناه يرد على ما يمكن أن يوجه إليه من اعتراضات -كما أشرنا -قال: فإن قيل: لم قلتم إن هذا الالتباس لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك؟ قيل له: لابد أن يكون للالتباس وجه يصرف إليه، فقد علمنا أن أحد المدركين قد يلتبس بالآخر، لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة، وقد يلتبس لمكان تماثلهما ولمكان التعلق، وكون أحدهما كأنه الآخر فى الوجه الذى يتناوله الإدراك، وإذا لم يكن الالتباس لمكان التعلق وجب أن يكون لتماثلهما، ولا شبهة فى أن الالتباس لم يحصل بين الجوهرين، لأجل ما ذكرناه من التعلق، فالواجب أن يقال: إنما التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما[12].

ومسألة الالتباس التى اتخذها "النيسابورى" أساسًا لتقدير التماثل بين الجواهر أخذت منه شوطًا بعيدًا فى

إيضاحها وتثبيتها، لجواز أن يكون هذا الالتباس له علة أخرى غير "التماثل"، لذا رأيناه يقدم دليلاً آخر يؤكد ما يذهب إليه، يقول فى ذلك:

"دليل آخر": ومما يدل على ذلك أن الجوهر إنما يتميز مما ليس بجوهر بكونه جوهرًا ومتحيزًا، والجواهر الموجودة مشتركة فى التميز وإذا لم تكن موجودة فهى مشتركة فى كونها جواهر، وإن لم تشترك فى التميز، ومعلوم أنها إذا وجدت وجب تميزها، وإذا كان الأمر كذلك وجب القضاء بتماثلها، لأن الصفة التى بها تتميز الذات عن مخالفها بها توافق ما يشاركها فيها"[١٣].

ويقرر "النيسابورى" أن المؤثر فى التماثل إنما هو الصفات الذاتية للجواهر أو المقتضاة عن تلك الصفات، ويشير هنا إلى مسألة يفهم منها أن التماثل كما يكون بين الجواهر يكون كذلك بين الأعراض لدى بعض المفكرين، ومنهم شيخه "البلخى"، حيث يذهب إلى أن المثلين -بغض النظر عن كونهما جواهر أو أعراضًا- لابد من أن يكونا مشتركين فى سائر الأوصاف، ما خلا الزمان والمكان، يعنى بذلك: أن السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مماثلاً للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت، بل فى وقت آخر، وأن السوادين لا يخرجان عن أن يكونا مثلين وإن تغاير محلاهما[١٤].

وإذا صح ما ذهب إليه "البلخى" فى هذه القضية -وأنا أعتقد أنه صحيح- فإن التماثل لا يكون مقصورًا على الجواهر وحدها، بل يشمل الأعراض أيضًا، إذا كانت صفاتها مشتركة. وبهذا تنعتق قضية "التماثل" موضوع هذا البحث من كونها بين الجواهر المادية، حيث يمثل الجوهر الفرد فيها أو الجزء الذى لا يتجزأ، أدنى وحداتها حتى يتماثل مع غيره على الوجه الذى ذكرنا، ليدخل فيها التماثل بين الأعراض أيضًا، بل يمكن أن يقال: ليدخل فيها كل اثنين أو أكثر من الأفكار والأشخاص والوقائع، تجمعها صفات مشتركة من كل الوجوه حتى يتحقق التماثل، ولقد شدنى هذا الموضوع لأنظر إلى ما جاء فى بعض آيات القرآن الكريم، مما

تحدث فيه عن " التماثل "، فوجدت ذلك كثيرًا، أذكر منها عشر آيات صدرت بـ (مثل) كقوله تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (محمد:١٥)، وأقف أمام واحدة منها حتى تكون المسألة أكثر تحقيقًا وتدقيقًا، يقول الله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (هود:٢٤) والآية مسبوقة بعدة آيات تبدأ من (الآية ١٥) من نفس السورة، ترسم صورة موحية لفريقين من البشر، أولهما: آثر الحياة الدنيا بكل مباهجها، وأعرض عن الحياة الآخرة، وما تستوجبه من الإذعان لأوامر الله تعالى، وتتحدث عن مصير هذا الفريق. وثانيهما: آمن بالله تعالى إيمانًا صادقًا ، حمله إيمانه هذا على العمل الصالح، الذى ترقى به نفسه ومجتمعه، فمثل الفريق الأول: كالأعمى والأصم، لأنه غض بصره عن آيات الله تعالى، البادية فى الأنفس والآفاق، واتبع هواه، كما أنه أغلق أذنه حتى لا يسمع الحق الذى أنزله فى كتبه على لسان أنبيائه عليهم السلام، ومثل الثانى: كمثل البصير السميع، والسؤال هنا: هل هناك تماثل بالمعنى الحقيقى بين هاتين الصورتين: صورة المعرضين مع صورة الأعمى والأصم، وصورة المؤمنين مع صورة البصير السميع؟

وفى تقديرى أن القرآن الكريم لا يعنى بتخريج المسألة على الصورة التى أضحى عليها من قال بالتماثل، أو من أنكره، لأنه كتاب هداية، وليس كتاب تحليل وتركيب على ما يفعله المنظرون، ويبقى أن التماثل هنا -فى القرآن الكريم -تماثل من نوع آخر، يقوم على تقريب الصور المجردة من المحسوسات المشاهدة، حتى تكون أكثر تأثيرًا فى النفس، وعلى هذا الأساس يمكن أن تفسر الأمثال التى ساقها القرآن الكريم وما أكثرها.

وهناك سؤال آخر: هل الأشباه والنظائر التى كثر الحديث عنها فى ثقافتنا الإسلامية والعربية تدخل فى هذا السياق أو لا؟ وبالضرورة هل التشبيه الذى درسناه فى علوم البلاغة لو كان من كل الوجوه بين المشبه

والمشبه به يكون أيضًا من هذا القبيل؟ أعتقد أن تحقيق هذه المسائل يحتاج إلى دراسة أوسع وأشمل، لا يتحملها هذا البحث، وإنما سقنا هذا الكلام ليفتح الطريق أمام كل من يريد المزيد فى هذه القضية.

وفى الختام نقول: إن القضية التى معنا "التماثل" إنما قال بها من قال من المسلمين، بدافع اعتقادى غايته إبراز القدرة والإرادة والحكمة الإلهية، التى تجعل من الوحدات الأولى للكون المادى تماثلاً يؤهلها لأن تلتئم، حتى تشكل الأجسام التى يتركب منها الكون كله، وأن وحدتها وتماثلها إنما كان بتقدير الله سبحانه وتعالى لها. غير أن هذا الكلام قد يفصح عن الغاية منه من جهة. وأن القول المضاد له قد يكون أكثر دلالة على القدرة والإرادة والحكمة الإلهية من جهة أخرى، وهو أن القول بعدم تماثل الجواهر مع قهرها على أن تلتئم منها الأجسام هو أظهر فى عموم القدرة والإرادة من القول بخلاف ذلك، وقد رأينا لدى النظام وغيره، وبخاصة لدى الجاحظ فكرة "المتضادات" التى تشكل الجسم الواحد تحقيقا لقدرة الله تعالى المطلقة، وهذا جانب أشار إليه القرآن الكريم فى أكثر من آية كإخراج الحى من الميت وإخراج الميت من الحى، كما قرر ذلك فى قوله: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ (يس:٨٠) والآية الكريمة – كما نعلم – جاءت فى سياق الرد على منكرى البعث، الذين استبعدوا إعادة الإنسان بعد أن رَمّ وبليت ذراته، والقرآن هنا يستخدم قياس الإعادة على النشأة الأولى، كما أشار إلى أن الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم، فذكر كلمة "المثل" هنا كنوع من الترقى فى الاستدلال على اعتبار أن الإعادة أهون عليه، بغض النظر عن مدلول كلمة التفضيل "أهون" حيث إن قدرته سبحانه لا تتفاوت لأنها مطلقة، من خلق أمثال السموات والأرض، وإذا كان الأصعب -فى عرفنا نحن البشر -مقدورًا عليه بالنسبة لقدرته سبحانه، فمن باب أولى أن يكون الأمر العادى –البعث -أهون مع

الاحتفاظ بأنه سبحانه له المثل الأعلى فى السموات والأرض وإذا تذوقنا هذه الفكرة، فإن مثيل الآيات القرآنية من الأحاديث يمكن أن يقال فيه بما قيل هنا، وذلك مثل تمثيله صلى الله عليه وسلم؛ بما جاء به من الحق وما جاء به الأنبياء قبله: «إِنَّ مَثَلِى وَمَثَلَ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِى كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتاً فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلاَّ مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ: هَلاَّ وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ؟ قَالَ: فَأَنَا اللَّبِنَةُ، وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ». فتمثيل موكب الأنبياء عليهم جميعًا أفضل الصلاة وأتم التسليم فى تكامله بالمبنى المتكامل، الذى تمت كل لبناته من قبيل ما جاء فى الآيات القرآنية التى أشرنا إليها.

وفى النهاية تبقى المسألة محكومة بنوع الثقافة التى يتعامل بها الناظرون إلى الأصلين العظيمين: القرآن، والسنة، مع الغاية التى يقتضيها مقام التوجيه والفهم لكل منهما.

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) الجرجانى: التعريفات ص٧٩.

(٢) انظر: أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى: مسائل فى الخلاف بين البصـريين والبغـداديين ص٢٩ تحقيق وتقديم وتعليق: د/ معن زيادة، د/ رضوان السيد، نشرة معهد الإنماء العربى ط أولى بيروت سنة١٩٧٩م.

(٣) انظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص١٢٠، الترجمة العربية، وأيضًا: د/ عرفان عبد الحميد: دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية ص١٥٢ ط مؤسسة الرسالة – بيروت سنة ١٩٨٤م.

(٤) مقالات الإسلاميين ص٣٦ مطبعة الدولة إستنابول سنة ١٩٢٨م.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢/١٦ ط القاهرة سنة ١٩٥٤م.

(٦) نفس المصدر.

(٧) يقول الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تقديمه لكتاب مذاهب الذرة عند المسلمين ص٦: إن أبـا الهـذيل يريد تمشيًا مع القاعدة الكبرى للإسلام، إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية، وأن لها – خلاف الخالق– كلا وجميعـًا وغاية ونهاية، ويعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها، ومتناهية فى عدد أجزائها، وهذا عند أبـى الهـذيل أمر واقع محسوس.

(٨) دائرة المعارف الإسلامية مادة "الباقلانى" ٦/١٠٦.

(٩) ظهرت هذه المسألة أولاً لدى بعض المعتزلة المتقدمين، قال بها النظام وغيره، ويظهر أنها أخذت شكلاً أكثـر دقة لدى الباقلانى.

(١٠) البغدادى: الفرق بين الفرق ص٧٩ – الشهرستانى. الملل والنحل ١/٧٠ – الإسفرايينى: التبصر فـى الـدين ص٦٧ وإذا كان رفض "النظام" لفكرة الجوهر الفرد، قد حمل هؤلاء الثلاثة على هذا الاتهام، فهل يعنى هـذا أنهـم قالوا بها؟ لم يصرح أحد منهم بذلك إلا أن اعتراضهم على "النظام" يعنى رضاهم عنها ولو بالسكوت.

(١١) المسائل: ص٢٩.

(١٢) نفس المصدرص٣٠.

(١٣) نفس المصدر ص٣١.

(١٤) نفس المصدر ص٣٧.

التناقض

مصطلح منطقى له قيمة كبرى فى الاستدلال المباشر، كأحد طرق الاستدلال المنطقى، وقد عرَّفه المناطقة بأنه: "اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضى لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى"[1] وتخصيص التناقض بالاختلاف بين قضيتين إيجابًا وسلبًا. يعنى أن التناقض بالمعنى الدقيق لا يكون بين المفردين أو بين مفرد وقضية، وكذلك يخرج الاختلاف الحاصل بغيرهما، كما هو الحال بين قضية حملية وأخرى شرطية؛ لأن مناط الاختلاف تجاوز الايجاب والسلب، ولابد عند المنطقيين أن يكون الاختلاف مقتضيًا لذاته التناقض، بحيث تصدق إحدى القضيتين وتكذب الأخرى، فإذا لم يكن كذلك لا يسمى "تناقضًا" كالاختلاف الحاصل لخصوص المادة التى تتركب منها القضيتان، أو يكون بواسطة خارجة عن ذات تركيب المقدمتين.

فالأول يكون فى كل القضايا التى يكون موضوعها أخص من محمولها، كقولنا: كل ورد نبات، ولا واحد من الورد بنبات.

وأما الاختلاف الحاصل لوجود الواسطة الخارجية، فإنما يتصور فى كل قضية تكون موجبة ويسلب لازمها المساوى لها، كما نقول مثلاً: محمد إنسان، محمد ليس بناطق، فالأولى من القضيتين صادقة، والثانية كاذبة، ولكن ليس لذات المقدمتين واختلافهما، وإنما يكون راجعًا إلى اعتبار قولنا ليس بناطق فى قوة قولنا ليس بإنسان، وإما لأن قولنا: محمد إنسان فى قوة قولنا: محمد ناطق[2].

ومبحث "التناقض" قد وجد لدى "أفلاطون" فى محاورة "بارمنيدس" ولدى "زينون الإيلى" كما وجد بشكل واضح لدى "أرسطو" وبخاصة فى ردوده على حجج زينون، كما رأيناه عند "كانت" من المحدثين. ولكن بمعنى

غير المعنى المفهوم لدى المنطقيين، حيث فسره بمعنى التعارض بين النطق والفهم[٣].

شروط تحقق التناقض:

إذا كان التقابل بين القضيتين المخصوصتين (اللتين يكون موضوعهما شخصيًا مثل: محمد فاهم -محمد ليس فاهمًا) فإن المناطقة يشترطون لصحة هذا التناقض ثمانية شروط هى:

١ -اتحاد الموضوع فى القضيتين، بحيث يكون الموضوع الذى وقع عليه الإيجاب فى القضية الأولى، هو نفسه الموضوع الذى وقع عليه السلب فى القضية الثانية، حتى يتحقق التناقض، مثل(العلم نافع -العلم ليس نافعًا)، فلو اختلف الموضوع لم يتحقق التناقض، مثل: (العلم نافع - الجهل ليس نافعًا).

٢ -اتحاد القضيتين فى المحمول، مثل: (هذه الزهرة جميلة – هذه الزهرة ليست جميلة)، فلو اختلف المحمول لا يقع التناقض كقولنا: (هذه الزهرة جميلة – هذه الزهرة ليست حجرًا) .

٣ - الاتحاد فى الزمان، بمعنى: أن يكون الزمان الذى قبلت فيه القضية فى صورتها الموجبة، هو نفس الزمان الذى قبلت فيه القضية فى صورتها السالبة، مثل: (المحاضرة ستلقى – المحاضرة لن تلقى)، إذا أردنا الآن فى القضية الأولى والثانية، وإذن فلا تناقض بينهما، إذا أردنا أنها ستلقى الآن ولن تلقى غدًا.

٤ -الاتحاد فى المكان: كقولنا: (الطالب موجود فى الكلية – الطالب ليس موجودًا فى الكلية)، فإذا اختلف المكان فلا تناقض (كقولنا الطالب موجود فى الكلية – الطالب ليس موجودًا فى النادى).

٥ -الاتحاد فى القوة والفعل: مثل (محمد عالم – محمد ليس عالمًا)، إذا كان المراد أنه عالم بالفعل، وفى واقع الأمر. وأما لو أريد بالعلم هنا العلم الحقيقى بالفعل فى القضية الأولى، وأريد به العلم بالقوة (أى الاستعداد للعلم دون أن يكون حاصلاً) فلا تناقض.

٦ -الاتحاد فى الكل والجزء: كقولنا: (الزنجى أسود – الزنجى

ليس أسود)، فالحكم على الزنجى بالسواد جاء فى القضية الموجبة، ونفيه عنه فى القضية السالبة، وهنا يتحقق التناقض، لأن هذا الحكم وقع عليه جملة، ونفى عنه مرة أخرى، فإذا أريد بالسواد فى القضية الموجبة سواد البشرة فقط، فلا تناقض لأن الحكم فيها انصب على جزء منه، وفى الثانية انصب عليه بصفة عامة كلية .

٧ -الاتحاد فى الشرط: كقولنا: (الطالب ناجح- الطالب ليس ناجحًا)، إذا رُوعى شرط الاجتهاد فى القضيتين فإذا روعى فى الأولى دون الثانية فلا تناقض.

٨ -الاتحاد فى الإضافة: كما نقول: (محمد أب – محمد ليس أبًا)، إذا اتحد المضاف، وليكن عليًّا مثلاً، وتصبح القضية – حينئذ محمد أب لعلى، محمد ليس أبًا لعلى. أما قبل الإضافة، فلا تناقض بين القضيتين إذا أريد أنه أب لعلى، وليس أبًا لخالد[٤].

الشرط الوحيد لتحقق التناقض بين المحصورات الأربع:

الشروط الثمانية التى ذكرناها، إنما كانت لتحقق التناقض فى القضايا المخصوصة، وأما القضايا الأربع المحصورة، وهى: الكلية – الجزئية – الموجبة – السالبة، فإن لها شرطًا زائدًا يضاف إلى الشروط السابقة، هذا الشرط هو: الاختلاف فى الكم بجانب الاختلاف فى الكيف، وإنما اشترط المناطقة ذلك هنا، ولم يشترطوه فى المخصوصة، لأن هذه القضايا موضوعها جزئى وليس كليًا، وإذا رأينا واحدة منها ذات موضوع كلى، كالطالب مثلاً، أو الورد أو النبات.... إلخ. فهو كلى مخصوص، تحدده الإشارة إليه أو الإضمار الذهنى.

تطبيق التناقض فى المحصورات الأربع:

١ -الموجبة الكلية: تتناقض معها السالبة الجزئية، كقولنا: كل مجتهد ناجح – ليس كل المجتهدين ناجحين.

والمدقق يلاحظ أن القضيتين لو لم تختلفا "كما" لما تحقق التناقض، فقد تصدقان معًا أو تكذبان معًا، فإذا كانتا جزئيتين صدقتا معًا، إذا كان

موضوعهما أعم من محمولهما، مثال ذلك: بعض النبات ورد وبعض النبات ليس وردًا.

وأما إذا كانتا كليتين، فإنهما تكذبان معًا، إذا كان موضوعهما أعم من محمولهما، مثال: (كل النبات ورد، ولا واحد من النبات بورد)، وما جاء صدق الجزئيتين، وكذب الكليتين - كما رأينا -إلا لعدم مراعاة الاختلاف فى الكم على الصورة التى أوردناها.

٢ -السالبة الكلية: تتناقض معها الموجبة الجزئية، كما إذا قلنا: لا واحد من المهملين بناجح - بعض المهملين ناجح.

٣ -الموجبة الجزئية: تناقضها السالبة الكلية، مثل: بعض الطلاب ناجحون -لا واحد من الطلاب بناجح.

٤ -السالبة الجزئية: تناقضها الموجبة الكلية، مثل: بعض الطلاب ليس ناجحًا - كل الطلاب ناجحون.

ولو أمعنا النظر فى التناقض بين المحصورات الأربع على الصورة التى أوردناها لظهر لنا أن الصور الذهنية لها، يمكن أن تختصر فى اثنتين فقط، إذا نظرنا إلى القضية الثانية من القضيتين المتناقضتين، فمثلاً: نقيض الموجبة الكلية، هو نفسه السالبة الجزئية مع الموجبة، رقم (٤) فى الصورة السابقة، ونقيض الموجبة الجزئية، هو نفسه الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية رقم (٣) فى الصورة السابقة.

وينشأ هنا سؤال: هل شروط تحقق التناقض على الوجه الذى بيناه، لازمة لتحقق التناقض بين القضايا الموجهة؟ والجواب: نعم. ويزاد عليها شرط جديد، هو الاختلاف فى الجهة، لأن القضيتين الموجهتين إذا اتحدتا فى الجهة لم تتناقضا، لكذب الضروريتين فى مادة الإمكان، كقولنا: (كل متعلم طبيب بالضرورة، وليس كل متعلم طبيبًا بالضرورة)، فالجهة هنا هى الإمكان، أى أن قيام الطب بالمتعلم إنما هو على سبيل الجواز والإمكان وليس على سبيل الضرورة، وإلا لتساوى كون المتعلم طبيبًا مع كونه إنسانًا، ووضوح الفرق بين قيام الإنسانية بالمتعلم. فهذا

أمر ضرورى، وأما قيام الطب به فهو أمر ممكن. تصدق الممكنتان فى جهة الإمكان كقولنا: (كل إنسان كاتب بالإمكان وليس كل إنسان كاتبًا بالإمكان). وبهذا يظهر أن اتحاد الجهة يقتضى كذب القضية ونقيضها إذا كانت الجهة هى "الضرورة" وصدقهما معًا إذا كانت الجهة هى "الإمكان"" [٥].

وكما يكون التناقض فى الحمليات يكون فى الشرطيات بنفس الشروط التى ذكرناها آنفًا.

وهنا مسألة على قدر كبير من الأهمية تتصل اتصالاً مباشرًا بالموضوع الذى معنا، وهو موضوع تقابل القضايا والذى يعتبر التناقض أهم مبحث فيه، وهذه المسألة لها جانبان: أحدهما: يتصل بموضوع تطبيق شروط تحقق التناقض على الظواهر الفكرية التى نحكم عليها فى بادئ الرأى أنها من قبيل التناقض، وهى ليست كذلك إذا طبقنا هذه الشروط، وثانيهما: يجيب على هذا السؤال: أيهما أشد تباينًا بين طرفيه من الآخر، هل هو "التناقض" على اعتبار أن القضيتين فيه اختلفتا كمًّا وكيفًا معًا، أو هو "التضاد" الذى تتحد فيه القضيتان بالكم "الكلى" وتختلفان بالكيف فقط؟.

وللإجابة على الجانب الأول للمسألة نقول: طبيعة الإنسان من الناحية العقلية والنفسية ألا يجمد على صورة فكرية واحدة، وألا يقف عند حالة نفسية بعينها، وفى ضوء هذين الاعتبارين فإنه قد يرى رأيًا فى وقت بعينه، ثم يرجع عنه فى وقت لاحق، وقس على ذلك حالاته النفسية. من ثم نرى أن أحكام الإنسان على معتقدات، أو أفكار غيره، أو حتى على أفكار نفسه، كثيرًا ماتتسم بالمرونة، لأنه بعد أن تهدأ نفسه – مثلاً – ويشف عقله، قد يعدل عن رأى أو حكم سبق له إلى آخر سواه، عندما يظهر له من الحجج والبراهين ما يرغبه عن حكمة القديم، ويُرغبه فى حكمة الجديد، من ثمَّ نقول باختصار شديد: إن هذا من قبيل تطور فكر الإنسان، وعدم جموده على حكم واحد، أو رأى واحد، وفى ضوء هذا الاعتبار ينبغى أن نحكم على الأحكام والآراء. ويبقى التناقض

محصورًا فى دائرة ضيقة جدًا، حددتها الشروط التى ذكرناها سلفًا.

وأما الجانب الثانى من المسألة التى معنا، فإن إثارته ضرورة عقلية ملحة: لأن الاتجاه التقليدى فى المنطق الأرسطى، منذ واضعه وحتى يومنا هذا - باستثناء الصورة التى سنشير إليها لاحقًا - يرى أن التناقض أشد تباينًا من التضاد، اعتمادًا على قضية ثنائية الاختلاف فى التناقض "الكيف والكم" وواحدية الاختلاف، فى التضاد "الكيف" مع الاتحاد فى الكلية بين القضية وما تضادها. وسنضرب مثلاً يوضح الصورة أكثر للتقابل بالتضاد: إذا قلنا: (كل الطلاب ناجحون) فإن المضادة لها هى: (لا واحد من الطلاب بناجح)، والمتناقضة معها هى (ليس بعض الطلاب ناجحين)، والمدقق النظر يرى أن المضاد للموجبة الكلية هى: السالبة الكلية وأن المتناقضة معها هى: السالبة الجزئية، ونلاحظ فى التضاد أن الحكم الذى ثبت للقضية يقع على جميع الأفراد - كل الطلاب ناجحون - وأن الحكم المنفى فى المضادة لها واقع على جميع الأفراد كذلك - لا واحد من الطلاب بناجح، بينما نرى أن الحكم الموجب على جميع أفراد القضية فى التناقض -قد سلب عن بعض الأفراد فقط فى القضية المتناقضة، وهذا يعنى عقليًا أن الإثبات والنفى فى هذه القضية لم يتوارد على شىء واحد من جهة واحدة. وهنا نستنتج بأدنى نظر أن التضاد أشد تباينًا من التناقض، وهذا ما لم يقل به المنطق الأرسطى - كما ذكرنا آنفاً أو جاء منسوباً إليه حيث يقرر المعلم الأول أن الأشياء التى تنعت بالمتضادات قسمان:

أحدهما: ما يجب ضرورة أن يكون أحد المتضادين موجودًا فيها، وهذا القسم ليس بين طرفيه توسط أصلاً كالتقابل بين الفرد والزوج والصحة والمرض.

ثانيهما: ما ليس واجبًا أن يكون أحد المتضادين موجودًا فيها، وهذا القسم الذى يكون بين طرفيه توسط لا محالة. مثل: التقابل بين السواد والبياض، فإنه من شأنهما أن يكون فى الجسم - وليس واجبًا أن يكون أحدهما فى الجسم، فإنه ليس كل

جسم إما أبيض وإما أسود، لأن بين الطرفين أوساطًا كثيرة من الألوان: كالأحمر، والأصفر، وسائر الألوان التى تغاير الطرفين(٦).

ويرى أرسطو أن القضيتين اللتين تتقابلان عن طريق الإيجاب والسلب، ليس تقابلهما على نحو من أنحاء التقابل الأخوى، وطبيعة التقابل على هذا النحو أنه: متى كان أحد المتقابلين صادقًا، كان الآخر كاذبًا بالضرورة(٧).

والذى يفهم من كلام أرسطو السابق أنه يقصر "التناقض" على ما تتقابل فيه القضايا بالسلب والإيجاب فقط، كما يفهم منه من ناحية أخرى، أن طبيعة هذا التقابل تقوم على أساس أنه: لا وسط بين النفى والإثبات. وإذا كان الحكم على المتقابلين بالتناقض يقوم على هذا الأساس، فكان مقتضى هذا أن يكون الطرفان المثبتان اللذان لا وسط بينهما، من هذا القبيل، اطرادًا، لأن الأساس الذى قام عليه التقابل بالسلب والإيجاب، غير أن أرسطو هنا يُفرق بين التقابل بالسلب والإيجاب، وتقابل الطرفين اللذين ليس بينهما واسطة، كالتقابل بين الزوج والفرد، والموت والحياة. فإن كان ينظر إلى أن النفى والإثبات لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا، بمعنى: أنهما يقتسمان طرفى البعد، فيقال: كذلك فى التقابل بين الحياة والموت، والزوج والفرد، حيث لا خلاف بينهما من حيث المعنى، وأما إن كان ينظر إلى ظاهر اللفظ، بمعنى: أن التقابل بالسلب والإيجاب مشتمل على التنافى لفظًا ومعنى، فالواضح هنا أن التفرقة تقوم على أساس لفظى لا عقلى. وما كان يظن بأرسطو – وهو من هو - أن يكون اللفظ لديه طاغيًا على المعنى، بحيث يفرق بين المتحدين فى المعنى.

ولابد من الإشارة إلى مسألة مهمة فى هذا المقام، تعرض لها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تقديمه لكتاب "منطق أرسطو" حيث رجح الرأى القائل بأن باب "لواحق المقولات" هو منسوب إلى أحد تلاميذه، ويخص بالذكر هنا "ثاوفرسطس" أو "أوديموس" وهذا الجزء وإن كان منشورًا ضمن كتاب المنطق للمعلم الأول، إلا أن الأمر فيه

على الصورة التى بيناها، والمسألة التى معنا، والتى وقع فيها الخلاف بين أرسطو وابن حزم، هى ضمن "لواحق المقولات". فهل معنى هذا أن الخلاف هنا ليس بين أرسطو وابن حزم، بل بين أحد تلميذيه والمفكر الظاهرى؟

وقد ظهر رأى ابن حزم واضحًا فى هذه المسألة، وهو: أن التقابل بالتضاد أشد تباينًا من التقابل بالتناقض[٨]. ومن أجل هذه المخالفة التى رأيناها، ذهب بعض الباحثين قديمًا وحديثًا إلى اتهامه، بأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه. فالقاضى صاعد الأندلسى وكذا ابن حيان، قالا هذا الكلام، كما قاله من المحدثين الدكتور زكريا إبراهيم. وقد جاء تعليقه على القضية التى معنا بقوله: "وفات ابن حزم أن تقابل التناقض أقوى من تقابل التضاد، لا لاختلاف القضيتين كيفًا وكمًّا معًا على حين أن القضيتين المتضادتين لا تصدقان، ولكنهما قد تكذبان[٩].

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) القطب على الشمسية: ص١١٩ ط القاهرة سنة ١٩٤٨م، وقد ذكره تحت مبحث: أحكام القضايا.

(٢) انظر: د. محمد نصار: الوسيط فى المنطق الصورى ص١٦٨ ط خامسة القاهرة سنة ٢٠٠٥م.

(٣) المعجم الفلسفى ص٦٣.

(٤) وقد رد الفارابى هذه الوحدات إلى الوحدة فى النسبة الحكمية، حتى يكون السلب واردًا على النسبة التـــى ورد عليها الإيجاب، وأما المتأخرون فقد ردوها إلى وحدة الموضوع ووحدة المحمول.

(٥) القطب على الشمسية ص١٢١.

(٦) منطق أرسطو ط١ ص٤٠، القاهرة سنة ١٩٤٧م، نشر د. عبد الرحمن بدوى.

(٧) نفس المصدر ص٤٥.

(٨) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، تحقيق وتقديم: د. إحسان عباس بيروت سنة ١٩٥٩م، ص٩٢.

(٩) انظر: د. زكريا إبراهيم: ابن حزم ص١٢٧، ١٢٨ سلسلة أعلام العرب. القاهرة سنة ١٩٦٦م وأما الشيخ أبــو زهرة، فقد قال فى كتابه عن ابن حزم ص١٤٤: "وقد كان له فى المنطق اجتهاد، فقد وضع مقاييسه على مخبـــاره العقلى، ولم يكتف فيها بالاتباع لمنطق المشائيين، بل وازن فيه واختبر".

التنزيه

مقدمة:

الفكر الدينى والفلسفى الإنسانى، سلسلة من الحلقات، كل حلقة منه مرتبطةٌ بما قبلها وبما بعدها. ليس ثمة فكر دينى أو فلسفى هو نسيج وحده. وقِسْ على هذا كل الحضارات والثقافات، إذ إن كل حضارة أو ثقافة أخذت عما قبلها وأفادت مما بعدها. والمتتبع لتاريخ الفكر الإنسانى يجد أن الحكمة الشرقية القديمة أقدم ثقافة وحضارة عرفتها الإنسانية[1].

هذه الحكمة الشرقية نهل منها فلاسفة اليونان (الحضارة اليونانية)، ثم بأفول العصر الذهبى اليونانى، خرجت إلى الدنيا كلها الحضارة الإسلامية (الثقافة) حاملة معها رؤية القرآن الكريم للمشكلات الإنسانية المتمثلة فى وجهة نظر الإسلام فى: الله، العالم، ثم الإنسان.

بأفول العصر الذهبى الإسلامى نهضت أوربا ابتداءً من عصر النهضة حيث أفادت من الحضارة الإسلامية.

ولما بلغت أوربا عصرها الذهبى بدأت فى الأفول، حيث بدأت أمريكا تلعب الدور الرئيس على مسرح الحياة الإنسانى... وها نحن الآن، نرى بعض البلدان الآسيوية (أو ما يطلق عليها النمور) وقد بدأت تأخذ بأسباب التقدم والازدهار، وأحسب أن السنوات المقبلة سوف تشهد بزوغ بلدان ودول جديدة سوف يكون لها شأنها على مسرح الحضارة العالمى.

هذه مقدمة أردنا أن نمهد بها للحديث عن "التنزيه الإلهى"، ذلك أن فكرة الألوهية ذاتها قد مرت بمراحل واكبت تطور العقل الإنسانى فى فهمه للطبيعة، وما بعدها أو قبلها، والمعنى واحد. وعندنا آنه لا يمكن فهم فكرة التنزيه وأهميتها وأصالتها عند المسلمين، إلا على ضوء موقف الإسلام من مفهوم الألوهية فى الفكر الدينى والفلسفى السابق على الإسلام. وباختصار نقول: لقد كان الطابع

الغالب على الفكر الشرقى القديم "وحدة الوجود"، فالله حالٌّ فى العالم، غير مفارق أو منفصل عنه، لأن فكرة المفارقة نفسها لم تكن تخطر على بال أحد من الشرقيين. صحيح أن بعضهم تحدث عن الخلود، وتحدث عن الآلهة... لكن من الصحيح أيضًا أن هذه الآلهة كانت إنسانية فى المقام الأول. لقد كان الحكماء الشرقيون يخاطبون الإله أو الآلهة من حيث هى كائنات أرقى درجة، وأعلى من البشر.... لذلك فإن النظرة التجسيمية لم تغب أبدًا عن الفكر الشرقى القديم.

أما فى الفلسفة اليونانية فنجد أن النظرة التشبيهية كانت سمةً عامة من سمات الفلسفة اليونانية. هذه السمة انعكست هنا على تصور "الإنسان" للإله أو الآلهة. وها هو "أبيقور" يقول بتعدد الآلهة، وقال إن بعضها ذكور وبعضها الآخر إناث، هذه الآلهة تأكل، وتشرب، ولها من الصور أجملها وأكملها. لهذا فإن ما يفصل الآلهة عن البشر السعادة والخلود[٢].

أما الرواقية؛ فإنها اعتقدت أن الوجود كله وحدة واحدة، والوجود مقتصر على الوجود المادى المحسوس. فكل ما هو موجود لا بد أن يكون جسمًا، سواء كان عقلاً أو نفسًا أو آلهة، ثم إن الفعل فى النهاية لا بد أن يكون صادرًا عن المادة، وبما أن الآلهة لها أفعالها فإنها من ثم تكون مادية. لا يوجد فى فلسفة الرواقية تلك الثنائية الأرسطية أو الأفلاطونية.... ليس ثمة عالم مثالى وآخر محسوس، كما هو الحال عند أفلاطون، وليس ثمة صورة منفصلة عن المادة كحديث أرسطو عن العقل الأول ومجموعة العقول..... إن كل الموجودات فى طبيعيات الرواقية موجودات مادية. لهذا جاهرت الرواقية بوحدة الوجود، أو إن شئتَ فقل: جاهرت بالوجود الواحد الحى. وهذا معناه أن الإله موجود فى العالم، وليس الإله شيئًا سوى ذرات وأجسام العالم. إن الأشياء الإلهية عندهم هى الطبيعة كلها، ومن ثم فإن الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة: الله عند الرواقية موجود فى النبات، والجماد، والحيوان، موجود فى السماء والأرض، ففى إشارتك إلى أى موجود إشارة للإله. وباختصار فإن الطبيعة حيَّة

والكل حى. الله الذى خلق العالم ليس مفارقًا له، بل مباطن له، فمنه حدث العالم وإليه يعود، وتصوره نفسًا وجسمًا، ولكنه أنقى الأجسام جميعًا، إنه أثير، ونار، وهواء، وهو أيضًا عقل مدبر(٤).

أما فيما يتعلق بالديانتين اليهودية والنصرانية، فإن مسألة التجسيم تبدو واضحة كل الوضوح: فنصوص العهد القديم تؤكد لنا أصالة النزعة الحسية عند اليهود، والتى تجلت فى تصورهم للإله... فالإله عند اليهود يركب دابته، ويمشى فى الأسواق، ويأكل، ويضحك، ويغضب، ويدخل فى مُصارعة مع بعض الأنبياء.. يتم خداعه... يتراجع عن قراراته "البداء"... يخلق العالم فى ستة أيام، حيث حَلَّ به التعب فكان أن استراح فى اليوم السابع(٥).

أما عن النصرانية فإن ما يهمنا هنا هو فكرة التثليث الأساسية والجوهرية، والتى إن لم يؤمن بها المرء فإنه لا يكون نصرانيًّا. والتثليث فحواه أن اللاهوت اتحد مع الناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام، بحيث أضحى الابن هو الآب، أضحى الله الإنسان، فالله أضحى عيسى، وعيسى هو الله مع وجود روح القدس، فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله، وكان الكلمة هو الله، هو كان فى البدء مع الله، به تكون كل شىء، وبغيره لم يتكون أى شىء مما تكون..... ما من أحد رأى الله قط، ولكن الابن الوحيد الذى فى حُضن الأب هو الذى كشف عنه(٦).

التنزيه فى الفكر الفلسفى الإسلامى:

قبل الحديث عن مشكلة "التنزيه" فى الفكر الفلسفى الإسلامى، لا بد أن أشير إلى الفرق الرئيسى بين مصطلح "التشبيه" وبين مصطلح "التجسيم".

التشبيه: كما هو معروف فكرة دينية فى المقام الأول، أما التجسيم: فهو فكرة فلسفية. المُشَبِّه لا يرى أن الله جسم أو مادة، ولكنه شبيه ببعض الموجودات "كالإنسان" من حيث الاشتراك فى بعض الصفات، أما المجسِّم فيرى أن الله مادة، جسم هذا العالم، أو بعبارة ثالثة ليس ثمة فرق بين العالم المادى والله. فالله جِرْم العالم

الحى، أما المُشَبِّه فلا يؤمن بأن الله جسم، ولكنه شبيه ببعض الأجسام، وفكرة التجسيم التى ظهرت فى العالم الإسلامى عند بعض الفرق مثل الكرامية وبعض الصوفية بدأت، أول ما بدأت، بفكرة التشبيه، ثم تحول التشبيه فيما بعد إلى التجسيم(٧).

والواقع أن نصوص القرآن الكريم كانت نقطة انطلاق القائلين بالتشبيه والتجسيم على حد سواء، مع تأثر مُجَسِّمة الإسلام ببعض الثقافات والديانات السابقة عليهم (على الإسلام) والتى أشرنا إلى بعضها. فقد ورد فى بعض آيات الذكر الحكيم... (خلقتُ بيدىَّ...، والسماء مطويات بيمينه...، بل يداه مبسوطتان....، تجرى بأعيننا....، ويبقى وجه ربك...، فى جنب الله....، استوى على العرش...، وجاء ربك والملك صفًا صفًا...، وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة....، ربِّ أرنى أنظر إليك...، وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله...، والله من ورائهم محيط...، إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه...، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم....، فأينما تولوا فثم وجه الله...، إننى معكما أسمع وأرى... إلخ). إن مثل هذه الآيات كان من السهولة بمكان أن يقرأها بعض المسلمين قراءة حسية مادية، لِمَ لا، أليس القرآن حمَّال أوجه؟ ولم لا، ألم تكن النزعة الحسية هى الغالبة على سكان الجزيرة العربية؟ ولم لا، وقد كانت بعض البلدان الإسلامية تعبد مظاهر الطبيعة قبل الإسلام!!!

ثم إن هذا الفريق من المسلمين ذهب إلى أن الله فاعل.... وكل فاعل فى زعمهم لا بد أن يكون جسمًا؛ لأن كل ما نشاهده فاعلاً هو بالضرورة جسم، كل من كان كذلك (فاعلاً) يجب كونه جسمًا، ومن لا يكون جسمًا لا يصح كونه قادرًا عالمًا. فثبت أن المصحح لذلك كونه جسمًا(٨)؛ على أننا سوف نركز فى حديثنا عن التنزيه عند المسلمين على فلاسفة الإسلام، لأن المجال لا يسمح هنا بسرد آراء المتكلمين والصوفية وبعض الفقهاء... مع أن آراءهم حول قضية التنزيه فى حاجة إلى من يقف عليها ويدرسها ثم ينقدها(٩).

إن ما لفت انتباهنا هنا أن يكون معظم المجسمين فى العالم الإسلامى، إما من المتكلمين، أو من الصوفية... ولا يوجد واحد -فيما نعلم- من فلاسفة الإسلام من المجسمة... مع أن فلاسفة الإسلام كانوا على الساحة الفكرية الإسلامية، أبعد عن الإسلام من المتكلمين والفقهاء ونفر من الصوفية. أليست هذه الإشارة فى حاجة إلى دراسة؟ الفلاسفة الذين كانوا موضع نقد وتكفير -أحيانًا- من جهة بعض المفكرين الإسلاميين؟ منهم أول من نادى بالتنزيه الإلهى!! ونحن فى هذا نوافق أستاذنا إبراهيم مدكور فيما قاله: "إن فكرة الألوهية عند الفارابى، وابن سينا أعمق فى التنزيه، وأبلغ فى التجريد مما قال به المعتزلة، تبعد الإله بعدًا تامًّا عن كل ماله شائبة الحس والمادة، وتصوره تصويرًا عقليًا بحتًا، وهو تصوير أقرب إلى فكرة التسامى واللانهائية التى قال بها المحدثون، ولكنه إنْ لاءم الخاصة فإنه لا يلائم العامة"(١٠)، ها هو الكندى، فيلسوف العرب والإسلام الأول، يرفض متابعة الفلسفة اليونانية فيما ذهبت إليه من أن الله متحد بالعالم، مباطن له، كما قالت الرواقية والأبيقورية ومن قبلهما الأيونية...... ثم إن الوحدانية عند الكندى لا تعنى البتة أن الله مثال الجمال أو مثال الخير، أو صانع العالم، كما قال أفلاطون، كما أنه ليس عقْلاً خالصًا لا علاقة له بالعالم كما قال أرسطو....

إن الله عند الكندى فريد فى وجوده وصفاته وفى أفعاله... لا تدركه الأبصار.... مبدع، خالق، مؤيس الأيسات عن ليس (العدم)، لا جنس له ولا فصل، ولا يتكثر بأى نوع من الأنواع.... ليس واحدًا بالإضافة، لا هيولى له، لا ينقسم، لا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، لا كمية، ولا كيفية"(١١).

الواحد الحق عند الكندى ليس نفسًا وليس عقلاً، لأن النفس محدودة أولاً بحدود الجسم هى والعقل. ثم إن النفس بها جزء بالقوة وآخر بالفعل، ومن ثم فإنها قابلة للانفعال والتغير ولا ينبغى أن يكون الله كذلك. أضف إلى هذا أن ثمة خصائص تعتور كُلاًّ من

النفس والعقل، كالعلم والجهل والتذكر والنسيان، والبلادة والذكاء، والأخلاق الحميدة والذميمة... إلخ كل هذه الصفات لا ينبغى لها أن تلحق الكائن الحق[١٢].

إن أخص خصائص الله عند الكندى أنه "الفاعل الحق" فالفعل الحق مقتصر على الله سبحانه. يقول الكندى: "إن الفعل الحقى الأول هو تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل بيِّن أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره... الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو البتة[١٣].

وجملة القول إن الكندى -كما ذكر أبو ريده -يرى أن الإله ذات حى، منزه عن صفات كل ما نعرفه من أشياء محسوسة أو معقولة، وعن كل مفهوماتنا وتصوراتنا للماديات والمعنويات، لكنه ليس مجرد صورة معنوية أو كائنًا مفارقًا للمادة ومخالفًا لها، بل هو ذات له صفة الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، والحكمة، التى لا يخرج عنها شىء. فللإله عند الكندى صفة الفعل الحقيقى المطلق وهو الخلق والإبداع، وله صفة التدبير والعناية، فهو المبدع لكل شىء والحافظ لكل شىء. وهو الذى رتب هذا العالم وجعل بعضه علة لبعض، وغايةً لبعض. وكل شىء فى العالم منته لأمره وإرادته، أو إذا عبَّرنا تعبيرًا مجازيًا قلنا: إن كل شىء فى العالم ساجد مطيع لله. فللإله فى رأى الكندى علاقة حية، حقيقية بهذا العالم. وهذه العلاقة هى الرباط بين العالم وصانعه. ومن هنا يكون هذا العالم مظهرًا للفعل الإلهى، وللحكمة الإلهية، ويكون العالم شاهدًا بوجوده وما فيه من إبداع الصُنْع على وجود الإله وكماله[١٤].

أما الفارابى فقد أكد أن الله منزه عن كل المخلوقات. ذلكم أن المخلوقات جميعها تتمايز فيها الماهية (الوجود الذهنى) عن الهُوية (الوجود الحسى العينى) أما الله سبحانه وتعالى فليس ثمة فرق البتةَ بين ماهيته وهويته، وبسب ذلك فإننا عاجزون عن إقامة الحد (التعريف) على الله، إذا فهم من الحد أنه يتم عن طريق الجنس

القريب والفصل النوعى، لأن الله لا جنس ولا فصل ولا نوع له "إن أحد معانى الوحدة هو الوجود الخاص الذى به ينماز كل موجود عما سواه، وهى التى بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذى يخصه. وهذا المعنى من معانى الواحد يساوق الموجود الأول"[١٥].

الله عند الفارابى أزلى لا أول لوجوده ولانهاية لوجوده (سرمدى)... دائم الوجود لا يتغير، لا يفسد، قديم، ثابت. كذلك فإن واجب الوجود لا جنس، ولا فصل، ولا نوع، ولا ند له... واجب الوجود لا مُقَوِّم له. الله قادر، ومريد وعالم من الأزل بعلم كُلِّى شامل، إنه سبحانه عالم ومعلوم فى وقت واحد، ومن جهة واحدة، مكتفٍ بذاته، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره، فإنه يعلم، وأنه معلوم، وأنه علم، وهو ذات واحدة وجوهر واحد"[١٦].

بوجود الله وجد العالم، إن علمه بذاته سبب علمه بغيره، ووجوده بذاته سبب وجود غيره عنه.... ومع هذا فإن وجود الله ليس لأجل غيره، ولا يوجد به غير حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، ولا يحصل لله سبحانه وتعالى بإيجاده الموجودات أى لون من ألوان الكمال لأنه - سبحانه - كامل من الأزل، بل هو الكمال بعينه"[١٧].

وعن آراء ابن سينا، فإننا نرى آن الشيخ الرئيس (ابن سينا) ردَّد إلى حد كبير ما قاله الفارابى وبخاصة ما يتعلق بنظرية الفيض والصدور. فالله عند ابن سينا "لا يشاركه شىء من الأشياء فى ماهيته، فلا ند له ولا ضد، ولا جنس ولا فصل، ولا حد له. يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها فى سلسلة نظام الكون العام وهو عالم بالكليات والجزئيات، يعلم كل شىء لأن ما فى الكون جميعه متوقف عليه، غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل فى مقولة الزمان بل هو علم أزلى آبدى لا يصدق عليه الآن، ولا الماضى، ولا المستقبل، وهذا العلم هو ما نسميه الغاية"[١٨].

أما ابن رشد فقد كتب للعامة كما كتب للخاصة. هذا ما أكده فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" الذى نقد فيه الغزالى من جهة أنه لم

يفصل بين ما يقال للعامة وما يقال للخاصة (مالا ينبغى أن يصرح به للعامة)[19].

فى حديثه عن الصفات الإلهية قال ابن رشد: "إن الكتاب العزيز وصف الله بصفات الكمال الموجودة فى الإنسان وهى: العلم، الحياة، القدرة، الإرادة، السمع، البصر. وهذه هى صفات الذات عند المتكلمين"[20].

إن ابن رشد لا يوافق المتكلمين على ما قالوه فى بعض الصفات الإلهية، وبخاصة العلم الإلهى، حيث رفض ابن رشد تمادى المتكلمين فى الحديث عن هذه الصفات، وتوغلهم فى سرد أمور ما كان يجب أن يتطرقوا إليها مثل حديثهم عن أن علم الله قديم أم حادث... وفى هذا يرى ابن رشد أن الشرع صرح بأنه – سبحانه – يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال سبحانه: ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام:٥٩). فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه – سبحانه – عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشىء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقته. وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع..."[21]، ولا ينبغى أن يقال (أبدًا): إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإن هذه بدعة فى الإسلام على حد تعبير ابن رشد. كذلك قال ابن رشد فى حديثه عن صفة الكلام الإلهى: "إن القرآن كلام الله قديمٌ، وإن اللفظ الدال عليه مخلوق له – سبحانه – لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن"[22].

إن البدع – كما يرى ابن رشد – حدثت فى هذا الباب، باب صفات الله بالسؤال عن هذه الصفات هل هى الذات أم زائدة على الذات؟ ثم هل هى صفات نفسية أم معنوية؟... وقد انتهى ابن رشد إلى أن حديث المتكلمين فى هذا يؤدى إلى التجسيم[23] ولذلك قال: إن الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها

"الصفات"دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل"[٢٤].

وحديث ابن رشد عن الصفات الإلهية يدخلنا مباشرة فى الحديث عن تنزيه الله سبحانه، وفى هذا الصدد بدأ ابن رشد كلامه بإيراد بعض الآيات التى تفصل فصلاً حاسمًا بين الله وسائر مخلوقاته من هذه الآيات قول الحق: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (النحل:١٧) وقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ (الفرقان:٥٨) وقوله: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ (البقرة:٢٥٥) وكذلك: ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾ (طه:٥٢)

وعن صفة الجسمية فإن ابن رشد – كفيلسوف –لا يقول بها، لكن ابن رشد المتكلم المؤمن يميل إلى الإقراربها. فقد ذكر أن صفة الجسمية من الصفات المسكوت عنها فى الشرع، وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها، فلقد صرّح الشرع بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهِم[٢٥] أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق، إلا أنها فى الخالق أتم وجودًا. وفى نهاية حديث ابن رشد عن صفة الجسمية قال: "الواجب عندى فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات، ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١) وإذا تمادى نفر من الجمهور المجادل قائلاً: إذا لم يكن الله جسمًا ولا جسم فما هو إذًا؟ يجيب ابن رشد بما قاله الشرع إنه نور: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور:٣٥).

ومع أن ابن رشد توقف (أغلب الظن) فى مسألة الجسمية إلا أنه قال بـ"الجهة"، واستند فى ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ (الحاقة:١٧)، وقوله سبحانه: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ

﴿ ... إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (السجدة:٥)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ (المعارج:٤) وقوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ (الملك:١٦) ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ (فاطر:١٠).

ويرفض ابن رشد تأويل مثل هذه الآيات بما يتلاءم ونفى الجهة، لأنا إن فعلنا ذلك لأصبح الشرع كله مُؤولاً!! إنه لا يصح نفى الجهة، لأن الجهة لا علاقة لها بالمكان، هذا فهم ابن رشد(٢٦).

يقول ابن رشد: "إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه هو الذى جاء به الشرع وانبنى عليه، وإن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العُسر فى تفهيم هذا المعنى، مع نفى الجسمية، هو أنه ليس فى الشاهد مثال لهم، فهو بعينه السبب فى أن لم يصرح الشرع بنفى الجسمية عن الخالق سبحانه، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب، متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد"(٢٧).

أما عن رؤية الله، فنحن نعلم أن المعتزلة أنكرت رؤية الله فى الدنيا والآخرة، أما الأشاعرة فقد أجازت الرؤية فى الدنيا وأكدتها فى الآخرة. ويبدو أن ابن رشد كان يتمنى!! لو أن المتكلمين نأوا بأنفسهم عن الحديث فى مثل هذه الأمور، وبخاصة أن الخطاب هنا كان موجهًا للعامة. (وخلاصة رأى ابن رشد فى مسألة "الرؤية" أنه ينبغى أن يبلغ الجمهور بأن الله نور، وأن له حجابًا من نور، كما جاء فى القرآن الكريم) والسنة الثابتة، ولهذا فإن المؤمنين سوف يرونه – سبحانه – فى الآخرة.

أما عن الخطاب الخاص بالحكماء "الصفوة أو الخاصة" فإن ابن رشد يرى أن بوسعهم –كما قال إبراهيم مدكور– أن يتعمقوا فى تصور وتصوير فكرة الألوهية تصويرًا عقليًا مجردًا، وفى الشرع ظاهر وباطن، وفى وسعهم أن يؤولوا ظاهره إن كان لا

يتفق مع العقل . ويرى كما رأى زميلاه الإسلاميان "الفارابى وابن سينا" ، أن العالم قديم وأن المادة والصورة أزليتان، وليس فى الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة، بل ماورد فيه يحتمل التأويل[٢٨].

ويختم مدكور حديثه فى هذا الصدد قائلاً: ابن رشد عقلانى وفىّ كل الوفاء لنزعته العقلية، إن فى مخاطبته العامة، أو فى التحدث إلى الخاصة، ومن الخطأ أن يظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية، ولئن كان بينهما شىء من التباين فإنما يرجع إلى الأسلوب والطريقة، هو باختصار خلاف منهجى، ويتلخص فى أن ابن رشد قصد أن يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة، بعيدة عن الغموض والتعقيد، متحاشية للدقائق والتفصيل. وبعكس هذا قلَّب للخاصة الأمور على وجوهها المختلفة، فحلل وتعمق وجادل وناقش[٢٩].

أ.د فيصل عون

الهوامش:

(١) جاء فى المنجد فى اللغة ما يلى نَزِه ونَزُه نزاهةً ونزاهيةً: تباعد عن المكروه (كان عفيفا) ونزّهه: نحّاه وباعده عن القبيح، ونزّهَ نفسه عن القبيح نحاها وباعدها. ونزّهه الله عن السوء: قدّسَهُ وبعّدَهُ عن نسبة السوء إليه تعالى، ونازه النفس أى عفيف النفس، والنزاهة: البعد عن السوء، المنجد، ص٨٠٢، دار الشرق، بيروت الطبعة الثالثة والثلاثون، ١٩٩٢م. وراجع كذلك المعجم الوسيط، جـ٢ ص ٩١٥، مجمع اللغة العربية، ط٢، ١٩٧٣م. أما الجرجانى فقد ذكر فى "التعريفات" التنزيه عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر . ص٦٠ مطبعة مصطفى البابى الحلبى وشركاؤه، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

(٢) يقصد عادة بكلمة الحضارة الجانب المادى، أما الثقافة فيقصد بها وجهة نظر الشعوب فى الحياة: الدين؛ العادات، التقاليد، الأخلاق،السياسة، القيم، القوانين ...إلخ، لكنا سوف نستخدم المصطلحين هنا بمعنى واحد. هذا للتذكير.

(٣) راجع: د.أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٤٠٢-٤٠٤. دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م: وراجع د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢٦٦-٢٦٩ الهيئة المصرية للكتاب ط٤، ١٩٧٤م.

(٤) راجع: د. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٤١٨ -٤١٩. وراجع :د. محمد على أبو ريان: أرسطو والمدارس المتأخرة ص٢٨٤-٢٨٦.

(٥) راجع سفر التكوين الإصحاح ٢: ٢-٣. وراجع صموئيل الأول والثانى، الإصحاحين ١٤،١٥. وراجع أرميا الإصحاح [٥]. وراجع كذلك: د.أحمد شلبى، مقارنة الأديان جـ١ (اليهودية) ص٨٠ وما بعدها، مكتبة نهضة مصر ط٥ ١٩٧٨م، وراجع: د. محمد عبد الحميد: اليهودية، ص ١٢-١٣، ود حسن ظاظا: الفكر الدينى الإسرائيلى أطواره ومذاهبه.

(٦) إنجيل يوحنا ٤-١٨، وراجع: فالتون أوسلر: الإنسان الخالد،حياة المسيح، ترجمة رمسيس جبراوى، دار الكرنك للنشر والتوزيع، ١٩٦٦م.

(٧) عن فكرة التجسيم عند الكرامية راجع فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، الفصل السادس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ٢٠٠٨م وراجع سهير مختار: التجسيم عند المتكلمين، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، ١٩٧١م.

(٨) ابن كرامة الجسمى: شرح العيون ٢١٣٧/١، مخطوط بدار الكتب المصرية.

(٩) عن التنزيه الإلهى عند المتكلمين راجع عضد الدين الإيجى، المواقف، مع شرح السيالكوتى وحسن جلبى، المجلد الثانى، المرصد الأول ص ٣٣٧ حيث نجد الإيجى فى المقصد الأول يرى أن الله سبحانه وتعالى ليس فى جهة، وتحدث فى المقصد الثانى ٣٣٩عن أنه سبحانه وتعالى ليس جسمًا وفى المقصد الثالث ص٣٤٠ تحدث عن أن الله ليس جوهرًا، وفى المقصد الرابع ص ٣٤٠ تحدث عن أن الله موجود لا فى زمان وذكر فى المقصد الخامس ص ٣٤١ أنه – تعالى- لا يتحد بغيره: فلا تحل ذاته فى غيره وكذلك صفاته، فى المقصد السادس ص٣٤١ ذكر أنه يمتنع أن تقوم بذاته سبحانه وتعالى حوادث أما المقصد السابع والأخير ص ٣٤٤ فقد ذكر أن الحكماء اتفقوا على أنه سبحانه لا يتصف بشيء من الأعراض. راجع :المواقف للإيجى، جـ٢ المطبعة العامرية، ١٢٩٢هـ .

(١٠) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق جـ٢،ص٨٣، دار المعارف، ١٩٧٦م.

(١١) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية فى الفلسفة الأولى ص ٥٣، دار الفكر العربى القاهرة ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(١٢) المرجع السابق ص١٥٤-١٥٥ وراجع كذلك ص١٥٦-١٥٩.

(١٣) المرجع السابق ص ١٨٢-١٨٣.

(١٤) راجع الدراسة الممتازة التى كتبها أبو ريده فى صدر تحقيق رسائل الكندى الفلسفية، وراجع فيصل عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق، ص٣١، مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ١٩٨٢م.

(١٥) الفارابى: آراء اهل المدينة الفاضلة، ص٩، مكتبة الحسين التجارية، ١٣٦٨هـ-١٩٤٨م.

(١٦) المرجع السابق، ص١١، وراجع للفارابى، كتاب الحروف، ص١٠٤ وما بعدها، تحقيق: د. محسن مهدى، دار المشرق، بيروت ١٩٦٩م.

(١٧) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٨، وما بعدها حيث تحدث الفارابى عن كيفية صدور الموجودات عن الله سبحانه.

(١٨) إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ٨٢/٢، دار المعارف، ١٩٧٦م، وراجع ابن سينا: كتاب النجاة ق٣ "الإلهيات"ص ٣٩٨ وما بعدها، نشر محيى الدين صبرى الكردى، ١٣٣١هـ، والإشارات والتنبيهات، ق٣ ص٢٢٩ وما بعدها، طـ٢ دار المعارف، نشرة سليمان دنيا. وراجع للغزالى: مقاصد الفلاسفة المقالة الثانية، ص ٥٩ وما بعدها، نشرة محيى الدين صبرى الكردى طـ٢، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر. وراجع كارادى فو: ابن سينا ص٢٣٣، ترجمة عادل عيتر، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٧٠م وأحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا ص٧٧-٧٨، ط٢،القاهرة، وكذلك إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص٤٥ وما بعد ها وراجع: فيصل عون. نظرية المعرفة عند ابن سينا "رسالة دكتوراه" الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٨، وكذلك فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ص٣٠٦ وما بعدها، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ١٩٨٠م

(١٩) راجع فى هذا: د. حسن حنفى فى مقال له بعنوان: الاشتباه فى فكر ابن رشد حيث طرح عدة تساؤلات يعنينا هنا منها ما قاله: هل ابن رشد عقلانى أم نصى ؟ ماهو موقف ابن رشد من الفلسفة وعلم الكلام؟ عالم المعرفة، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع ص ١٢٩-١٣١، الكويت، ١٩٩٩م .

(٢٠) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٧٧، مكتبة محمد على صبيح، طـ٢، ١٣٥٣هـ/١٩٣٥م.

(٢١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٨. وراجع للغزالى: مقاصد الفلاسفة ص٧٢ وما بعدها، نشرة محمد محيى الدين صبرى الكردى، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

(٢٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٨٢.

(٢٣) المرجع الـ ابق، ص ٨٤-٨٥.

(٢٤) الكشف عن مناهج الأدلة، ص٨٥.

(٢٥) لاحظ استخدام ابن رشد لفظ "توهم"هنا وذلك له دلالته فى فهمنا لموقف ابن رشد.

(٢٦) راجع الكشف عن مناهج الأدلة، ص٩٤.

(٢٧) المرجع السابق، ص٩٦، وقارن الجوينى: الشامل فى أصول الدين، باب القول فى إيضاح الدليل على تقديس الرب سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات، ص٥١٠ وما بعدها، تحقيق: على سامى النشار، فيصل عون، سهير مختار، منشأة المعارف. الإسكندرية، ١٩٦٩م.

(٢٨) إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ٨٦/٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص٨٦.

الجدل

تدل كلمة "جدل" فى أصلها اليونانى على معنيين رئيسين، وهما الكلام أو الخطابة والحجة[1].

أما من حيث الاصطلاح فالجدل يعنى طريقة فى المناقشة والاستدلال، وقد أخذ معانى متعددة فى المدارس الفلسفية المختلفة[2] ومن أهم معانى الجدل:

١ -يعتبر منهجًا لدحض حجج الخصم بواسطة فحص النتائج المنطقية، ونجد هذا المعنى عند زينون.

٢ -بينما الجدل عند السوفسطائيين هو استدلال هدفه إيقاع الخصم فى التناقض. ويسمى الجدل المموه Eristic.

٣ -عند سقراط الجدل هو منهج للحوار بمرحلتيه التهكم والتوليد بحثًا عن تعريفات للمعانى الأخلاقية[3].

الجدل عند أفلاطون:

أما الجدل عند أفلاطون فله معنى مختلف يشرحه أفلاطون فى (محاورة الجمهورية)، حيث يتمثل المنهج الجدلى الأفلاطونى فى نوعين هما:

الجدل الصاعد:

وفيه يصعد العقل إلى المبدأ الأول لكل شىء ،هذا المبدأ الذى يعلو على كل الفروض.

الجدل النازل (الهابط):

ويتمثل فى لحظة وصول العقل إلى المبدأ الأول. حينئذ ينزل (يهبط) العقل متمسكًا بكل النتائج التى تتوقف على ذلك المبدأ الأول حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أى موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى مثال آخر، وينتهى إلى المثل أيضًا[4].

هكذا عرف أفلاطون الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئًا حسيًا ،بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان. وهذا ما يسميه جدلاً صاعدًا ، أما الجدل الهابط

عنده، فهو الذى يهبط منه إلى العلوم الجزئية ليربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات لكى يفسرها، فالجدل عنده منهج وعلم[٥].

الجدل عند أرسطو:

لقد رفع أفلاطون الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى، لكن أرسطو قد عاد به إلى معناه المتعارف عليه، فعرفه بأنه (الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب، فى مسألة واحدة بالذات، مع تحاشى الوقوع فى التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة). ولا يمكن ذلك بالرجوع استنادًا إلى حقائق الأشياء؛ لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة، أى آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء، فالقياس الجدلى يتفق مع البرهان فى أنه استدلال صحيح، ويختلف عنه فى أن مقدماته محتملة[٦].

الجدل عند علماء المسلمين:

لقد تبنى العلماء والمناطقة المسلمون معنى الجدل الأرسطى، فيعرف "الجرجانى" الجدل بأنه القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه هو إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان[٧].

وبهذا يكون الجدل عند علماء المسلمين هو ما تركب من قضايا مشهورة مثل (العدل حسن) و(الظلم قبح)، أو هو مسلمة بين الخصمين، سواء أكانت صادقة أم كاذبة ليُبْنى عليها الكلام فى دفع كل من الخصمين صاحبه، والمقصود منه قهر الخصم وإقناع من لا قدره له على البرهان[٨].

أما المسلمات: فهى عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن فى نفسه؛ فإن كان ذلك مع طمأنينة النفس سميت أصولا موضوعة، وإلا فمصادرات[٩]. فهى مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب[١٠].

أما المشهورات: فهى القضايا التى أوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها[١١]. فهى قضايا إنما حكم لها الإنسان لا لأجل أن مجرد تصور موضوعها ومحمولها يوجب ذلك، بل إما لمزاج أو لإلف أو عادة أو لاستقراء بعض الأحكام، وهو حكمنا أن (الكفر قبح) و(العدل حسن)[١٢].

قد تفعل المشهورات فعل المخيلات من بسط النفس وقبضها، لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار، ومخيلة باعتبار، وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة، كما لا يجب في المشهورات أن تكون كاذبة، وبالجملة: القول المخيل المحرك يتعلق تأثيره بكونه متعجبًا فيه، إما لجودة هيئته، أو لقوة صدقه، أو قوة شهرته، أو حسن محاكاته(١٣).

ويرى الإمام "الغزالى" أنه مهما أردت أن تعرف الفرق بين القضايا المشهورات وبين الأوليات العقلية كقولنا: (قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل). يمر على العقل وكأنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات، فيمكنك التشكيك فى هذه المقدمات أو التوقف فيها، ولا يمكنك التوقف فى أن السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة، وأن الاثنين أكثر من الواحد. إذن فإن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التى يطلب منها اليقين وصلحت للفقهيات(١٤).

ومن ثم، فإن الغزالى يرى أن المشهورات لا تصلح لليقين ولكنها قد تصلح للأمور الفقهية، فأخبار الآحاد فى الشرع تصلح للمقاييس الفقهية، دون البراهين العقلية، ولها فى إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى، فليس المستفيض فى الكتب الصحاح من الأحاديث كالذى ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره(١٥).

وهكذا يتخذ الجدل عند العلماء المسلمين طريقًا يختلف عن طريق البرهان، أى أنهم قد ميزوا بين المنهج الجدلى والمنهج البرهانى كما فعل أرسطو من قبل، واعتبروا أن الجدل يصلح للظنيات الفقهية، ولا يصلح للبراهين.

أ.د إكرام فهمى حسين

الهوامش:

(١) محمد فتحى: معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية سنة ٢٠٠٢م، ص٧٦.

(٢) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٨٣م، ص ٨٩.

(٣) محمد فتحى، المرجع السابق، ص٧٧.

(٤) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م، ص٤٢٩.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (ب، ت) (طبعة جديدة) ص٦٩.

(٦) المرجع السابق،ص١٣٠.

(٧) أبو الحسن على الجرجانى، التعريفات، دار الشئون الثقافية، العراق ١٩٨٦م، ص٤٧.

(٨) أحمد الدمنهورى، رسالة فى المنطق (إيضاح المبهم فى معانى السلم) حققها: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، ط١، بيروت ١٩٩٦م، ص٩٠.

(٩) سيف الدين الآمدى، المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: حسن محمود الشافعى، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٩٢.

(١٠) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص٣٥٦.

(١١) سيف الدين الآمدى، المرجع السابق ص٩٢.

(١٢) سيد عبد التواب عبد الهادى: المنطق الأرسطى كما يصوره الإمام الغزالى، القاهرة بدون مكان نشر ١٩٨٣م.

(١٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى، القسم الأول ط٣ دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م، ص٣٥٧.

(١٤) سيد عبد التواب، المرجع السابق ص١٠٢.

(١٥) المرجع نفسه ص١٠٢.

مراجع للاستزادة:

١- ابن سينا، البرهان، شرح وتحقيق: عبد الرحمن بدوى، ط٢، القاهرة ١٩٦٦م.

٢- أبو نصر الفارابى، كتاب الحروف، حققه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدى، ط٣ دار المشرق بيروت - لبنان ٢٠٠٤م.

٣- أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

٤- عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونان، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، القاهرة ١٩٧٠م.

٥- مراد وهبة: المعجم الفلسفى، ط٣، القاهرة ١٩٧٣م.

الجسم (الجرم)

لغة: هو الجسد، وكل ما له طول وعرض وعمق، وكل شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات[1] وجمعه أجسام و جسوم.

واصطلاحًا: كل جوهر مادى يشغل حيزًا ويمتاز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح. وقد عرفه "الجرجانى" بأنه: "جوهر قابل للأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والعمق"[2].

وقد تساءل المفكرون المسلمون: من أى شىء تتكون الأجسام؟، الواقع أن المذاهب تتعدد فى تكوّن الأجسام وتختلف؛ فمن قائل بأن الأجسام تتكون من ذرات أو أجزاء لا تتجزأ أو جواهر فردة، ومن قائل بأنها تتكون من مادة وصورة، ومن قائل بأنها تتكون من ذرات روحية أو قوة باطنة فى العنصر.

وأول قائل بمذهب الذرة، أو الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ هو "أبو الهذيل العلاف" من متكلمى المعتزلة[3].

وهذا المذهب جزء من صميم مذهب الأشاعرة، كما يقول الدكتور "س. بينيس"، فإن المخلوقات عند الأشاعرة تنقسم إلى جواهر فردة، سواء أكانت أجسامًا أم أعراضًا، أم مكانًا أم زمانًا وكل حادث يقع فى الزمان، فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا يربط بينهما إلا إرادة الله عز وجل. والأعراض عندهم لا تبقى زمانين، أما الأجسام فهى تبقى بأن تخلق فى كل وقت[4].

وبالرغم من أن كلمة "ذرة" مذكورة فى القرآن الكريم إلا أن بعض الباحثين يرجعون استعمالها إلى تأثر العرب باليونان والهنود.

على أى حال، يعد القول بأن الأجسام تتألف من ذرات، الفصل الأول من فصول المذهب المادى أو المذهب الآلى، عند بعض الباحثين[5]، وإن كان القول به لا يحتم الإلحاد، بل

يحتمل الاعتقاد بوجود إله خالق للطبيعة[٦].

فهناك فروق دقيقة بين لب النظرية الذرية القديمة ونظرية علماء الكلام المسلمين.

هذا، وقد ارتضى القول بالذرة من المسلمين، غالبية المعتزلة، وجميع الأشاعرة والشهرستانى، ونفاه فلاسفة الإسلام وابن حزم[٧].

أما مذهب المادة والصورة فهو مذهب أرسطى اصطنعه فلاسفة الإسلام ابتداء من " الكندى " فيلسوف الإسلام وهو مذهب يتصور الجسم الطبيعى مركبا من مادة، ومن مبدأ يرد المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، ويسمى المادة بالمادة الأولى أو الهيولى، تمييزا لها عن المادة الثانية الداخلة فى المصنوعات، ويسمى المبدأ المعين بالصورة.

فعند "الكندى": "المبادئ التى منها وجود كل شىء اثنان.. هما الهيولى، والصورة[٨]، وقوام الموجودات عند "الفارابى" من شيئين: "المادة والهيولى، والصورة والهيئة[٩]".

و يفرق "إخوان الصفا" بين أربعة أنواع من الهيولى، هى هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، وهيولى أولى، فهيولى الصناعة هى كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته، كالخشب للنجارين.. وأما هيولى الطبيعة فهى الأركان الأربعة... وأما هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى فيه جملة العالم وأما الهيولى الأولى فهى جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس وذلك انه صورة الوجود فحسب"[١٠].

والمادة منفعلة فقط، لأنها موضوعة لقبول الصورة، والمركب من المادة والصورة فاعل بصورته منفعل بمادته، والمادة منفعلة بالقوة دائما، والمركب من المادة والصورة فاعل بالقوة تارة، وبالفعل تارة أخرى ؛ فإن له القوة من جهة الهيولى، والفعل من جهة الصورة[١١].

ويرى فلاسفة الإسلام أن أصل الكائنات هيولى واحدة، وخالف الله عز وجل بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناسًا وأنواعًا مختلفة، متفننة، متباينة، وقوى بين أطرافها، وربط أوائلها

وأواخرها بما قبلها رباطًا واحدًا على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالمًا واحدًا، منتظمًا نظامًا واحدًا، وترتيبًا واحدًا، لتدل على صانع واحد[١٢].

ولقد رفض فلاسفة الإسلام القول بالجزء الذى لا يتجزأ رفضًا قاطعًا، وأوزدوا على ذلك أدلة كثيرة، كما رفضه "النظام" تلميذ "أبى الهذيل العلاف" من المعتزلة، وقال بالكمون والطفرة[١٣]، وارتضى الفلاسفة القول بالمادة والصورة الذى قال به أرسطو، غير أنهم خالفوه مخالفة صريحة ؛ فابن سينا – مثلاً– يبين أن الصور معلومة لواهب الصور، مخالفا بذلك صريح المذهب الأرسطى الذى يرى أن صور الموجودات تكفى نفسها بنفسها فى العلية والمعلولية، بحيث لا يحتاج إلى تدخل "العقل الفعال" إلا فى إعطاء صورة العقل الإنسانى، لأنه مفارق للمادة، لاستحالة أن يصدر الروحانى عن الهيولانى. ويضيف "ابن سينا" إلى هذا أن الصور علل أيضًا وأن عليتها مشروطة بملاقاة المواد، فهى علل لوجود ما تلاقيه دون ما تباينه من المواد الجسمية فالمواد الجسمية " يستحيل قوامها بالفعل بلا صورة. فواهب الصور مقوّمها بواسطة الصور، والصور علل ومعلولة ولكنها علل بالملاقاة، فإنها توجب وجود ما تلاقيه دون ما تباينه"[١٤].

والواقع أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى تكون الأجسام هو خلاف يمكن تضييق فجوته : لأننا إذا قلنا إن الأجسام تتكون من ذرات أو من جواهر فردة فإن هذه الذرات أو الجواهر، لا بد لها من مادة وصورة.

أما فيما يتعلق بالمذهب الثالث، فإننا قد رأينا فيما سبق المذهب القائل بأن الأجسام تتكون من ذرات مادية، والآن نرى مذهبا يقابل هذا المذهب.يقول هذا المذهب إن العالم أو الأجسام تتركب من ذرات أو وحدات روحية، وأن الحياة تسرى فى كل كائن من الكائنات سواء ظهرت لنا أم خفيت علينا.

والقائل بهذا المذهب "محيى الدين بن عربى"، وذلك فيما أسماه "الأعيان الثابتة"، وهى تقابل الذرات المادية عند

من أخذ بمذهب "ديمقريطس"، مع فارق مهم، وهو أن مذهب هذا الأخير يقوم أساسا على إنكار وجود الله، وإنكار خلود النفس والثواب والعقاب فى حياة أخرى، بينما يؤكد "ابن عربى" أن الله هو خالق العالم وأنه حكيم وأنه يخلق أفضل عالم ممكن، وأن هناك ثوابا وعقابا فى حياة أخرى.

رفض "ابن عربى" مذهب "أرسطو" بل إنه قد وصفه بأنه جاهل[١٥]، كما نقد فكرة الجوهر الفرد عند متكلمى الإسلام، وبخاصة لدى الأشعرية الذين يصفهم بأنهم (فى لبس من خلق جديد)، لأنهم لم يفطنوا إلى أن الجواهر الفردة إنما هى ذرات روحية، وأن جميع خواصها تنبثق من داخلها، وليست حالات تطرأ عليها، وأن هذه كانت راكدة فيها قبل أن يمنحها الله نعمة الوجود، فلما كساها الله تعالى حلة الوجود بدأت تدب فيها الحياة وجعلت خواصها الذاتية تتجلى شيئًا فشيئًا[١٦].

كما يرى "ابن عربى" أن الذرات الروحية تخرج من النفس الرحمانى كما تخرج الحروف من أنفاسنا نحن. وله بيتان فى هذا الصدد يقول فيهما:

كنا حروفًا عاليات لم نقل
متعلقات فى ذرا أعلى القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو
والكل فى هو فسل عمن وصل

ويلاحظ أن فكرة "ابن عربى" فى الحروف موجودة عند كل من "سهل بن عبد الله التسترى" و"ابن مسَرّة" فى رسالتيهما عن خواص الحروف وأسرارها[١٧].

فالذرات الروحية تشبه الحروف أو العناصر الأولية، فإذا انضمت هذه الذرات الروحية أو العناصر الأولية الروحية بعضها إلى بعض نشأت الأجسام أو الصور المادية فهذه الحروف العليات أو الوحدات الروحية تتألف فيما بينها بصور شتّى، وطبيعى أن الأجسام تختلف عن تلك الوحدات الأولية التى دخلت فى تركيبها "فهذا تركيب أعيان العالم المركب من بسائطه

فلا تشهد العين إلا مركبا من بسائط"[18].

وابن عربى يتبنى رأى "التسترى" فى هذا الصدد حيث يقول "سهل": "إن الحروف تنقسم إلى الهباء، وهى أصول الأشياء.. وكلام الله تعالى أعيان قائمة وأنوار روحانية لائحة، وهى إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه. والقوة المفصلة لها هى (الكن)، وهى المظهرة للكلام، وهى المحيطة بالهباء، والهواء هو الحامل للحروف، والحروف هى القوة الروحية المفردة، وهى أصول الأشياء". فالحروف قد انفصلت عن الغيب بقوله تعالى: ﴿كُنْ﴾ ويرى "سهل" أن الفصل لها كان على نوعين: بالقول ثم بالفعل، "فالمقولات كلها روحانيات والمفعولات كلها أجسام، وأصل الأجسام كلها الماء الذى أحدث منه الأجسام بما يليها، وهو الروح المحيطة بالماء، الحامل للكل وهذا المكان، وهو الهواء، وفيه انبسطت الحروف[19].

ومن المعلوم أن "ليبنتز" الفيلسوف الألمانى، قد قال بالذرات الروحية – أيضًا– فيما أسماه بالمونادات.

غير أنه يلاحظ على مذهب الوحدات الروحية هذا أنه لا يخبرنا كيف تتحول الذرات الروحية إلى مادة، وكيف يأتى الممتد من غير الممتد؛ إن هذا -فى الواقع- أمر غامض فى هذه النظرية مما يجعل الإنسان يتوقف فى قبولها أو الموافقة عليها[20].

وبعد، فهذه مذاهب ثلاثة فى تكون الأجسام، الأول منها يرد الطبيعة وما فيها إلى قدرة الله تعالى، والثانى منها يجمع بين المادة والروح، والأخير منها ينكر المادة ويستعيض عنها بالقوة وتصوّر الإنسان للامتداد الذى ينشأ عن الوحدات أو الذرات الروحية أو "المونادات". وقد أوضحت أنه يمكن الجمع بين المذهبين الأولين، أما المذهب الأخير فهو غامض وغير واضح.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج١ ص١٢٧، مادة "الجسم".

(٢) الجرجاني: التعريفات، طبعة الحلبي، القاهرة سنة ١٩٣٨م، ص٦٧.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، إستانبول سنة ١٩٣٠م، ٢/٣١٤.

(٤) بينيس (د.س): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص٢.

(٥) قاسم (د.محمود): مقدمة تحقيق الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد القاهرة، سنة ١٩٤٦م، ص١٢٠.

(٦) كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة، طبعة ثالثة، القاهرة ص ١٢.

(٧) هويدي (د. يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦م، ص ١٤٠.

(٨) الكندي: رسائل، طبعة سنة ١٩٥٣م القاهرة، ج٢ص١٦.

(٩) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، القاهرة ص٢٧.

(١٠) إخوان الصفا: رسائل، طبعة بيروت ٢/٦-٧.

(١١) التوحيدي (أبو حيان): المقابسات، القاهرة سنة ١٩٢٩م، ص٢٨٥-٢٨٦.

(١٢) إخوان الصفا: رسائل، طبعة بيروت، ٢/١٦٦.

(١٣) أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، القاهرة سنة ١٩٤٦م، ص١١٣ - ١٢٩.

(١٤) ابن سينا: كتاب الهداية، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٤ ،ص ٢٣٧.

(١٥) قاسم (د. محمود): دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٠م، ص٣٠٥ وما بعدها.

(١٦) قاسم (د.محمود): محيي الدين بن عربي وليبنتز، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م، ص١٧٨.

(١٧) جعفر (د.محمد كمال): من التراث الصوفي، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤م، ١/٣٨٦.

(١٨) ابن عربي: الفتوحات المكية طبعة سنة ١٣٢٩ هـ القاهرة، ٣/٥٢٤.

(١٩) التستري: رسالة الحروف، ضمن كتاب: التراث الصوفي، ١/٣٦٦-٣٦٩. وقارن أيضًا: جابر ابن حيان: رسائل، نشرة "بول كراوس" ٢/١٥٤.

(٢٠) عزام (د. محفوظ علي): نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دراسة مقارنة، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الرياض سنة ١٩٨٥م، ص١١٧.

مراجع للاستزادة:

١- الأشعرى (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين، إستانبول سنة ١٩٣٠م.

٢- بينيس (د. س): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.

٣- إخوان الصفا: رسائل، طبعة بمباى، وبيروت.

٤- جعفر (د. محمد كمال): من التراث الصوفي: سهل بن عبد الله التسترى دراسة وتحقيق، الطبعة الأولى، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٤م.

٥- ابن سينا: كتاب الهداية، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٤م.

٦- ابن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٧- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، القاهرة.

٨- قاسم (د.محمود): محيى الدين بن عربى وليبنتز، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م.

٩- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. أبو ريدة القاهرة ١٩٥٣م.

١٠- عزام (د. محفوظ على): نظرية التطور عند مفكرى الإسلام، الرياض ١٩٨٥م.

١١- د. منى أبو زيد: التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى، الطبعة الأولى، بيروت سنة ١٩٩٤م.

الجمال

اشتهر عند علماء المنطق أن الإنسان حيوان ناطق، وهذا لا ينفى أنه كائن جمالى، صوره الله فأحسن خلقه، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (التين: ٤)، فهو يحس بالجمال منذ نعومة أظفاره؛ فالطفل يتأمل ما حوله، ويحس بعناصر الجمال فيما يشاهده فيبتسم، مما يدل على أن الوعى الجمالى فطرة فى الإنسان، فطرة تقارب فطرة الوعى الدينى.

فما هو الجمال؟

الجَمال: مصدر الجميل، والفعل: جَمُلَ، وهو الحُسْن يكون فى الفِعْل والخَلْق، يقال: جَمُلَ الرجل فهو جميل. قال ابن الأثير: الجمال يقع على الصُّوَر والمعانى، ومنه الحديث: «**إن الله جميل يحب الجمال**» أى حسن الأفعال، كامل الأوصاف. وجَمُلَ جمالاً: حَسُن خَلْقًا وخُلُقًا، المرأة جميلة وجملاء.

اهتم الفلاسفة بعلم الجمال، حيث اعتبر آخر العلوم الفلسفية التى اهتمت بأسرار الأشياء ومكوناتها التى تتجاوز العناصر النفعية للشىء المصنوع، فهو ضرب من الإعجاب الفنى بالكثير من الآلات التى استطاعت اليد - والفكر - البشرية أن تخترعها فنجد الفيلسوف "بول سوريو" يقرر أن الجمال هو عبارة عن التكيف الكامل للموضوع مع وظيفته. يعنى أنه يعبر عن تكافؤ الصورة مع غايتها. بينما يؤكد "وليم موريس w.Morris (١٨٣٤ - ١٨٩٦م) أن أروع تزيين يمكن أن يتحلى به أىّ بناء إنما هو ذلك الذى يتلاءم على الوجه الأكمل مع وظيفة هذا البناء. ومعنى هذا أن جمال البناء لا يمكن أن ينفصل عن نفعه، أو فائدته، أو تحقيقه لأسباب الراحة والرفاهية، ولكن بشرط أن تتلاءم وحدة البناء مع وحدة التزيين، دون أن يكون هناك أى إنفاق جديد للمادة، أو إسراف فى استعمال مواد البناء.

هل يعتبر المظهر الحسى معيارًا للجمال، أم أن الأخلاق الرفيعة هى التى ترقى بالإنسان إلى درجة الجمال؟ وهل يرتبط الجمال بالمنفعة أو المثالية، أم يتناول – فوق هذا– التناسق والانسجام والتناظر؟

شغلت هذه الأمور فكر الفلاسفة عندما تناولوا فى أبحاثهم المسائل الجمالية، ولعل أول من اهتم بها منهم هو " اكسينو فان xen'ophanes الذى عاش فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فقد ذهب إلى أن معيار القيمة الجمالية هو نفسه معيار المنفعة والأخلاق، فالجميل هو ما يكون هدفه الوصول إلى أقصى الغايات من ناحية المنفعة، بالإضافة إلى الأخلاق الحميدة، فجمال الإنسان لا يرجع فقط إلى المظهر الخارجى، بل يصاحبه التحلى بالأخلاق الحسنة.

غير أن"سقراط sokrates " (٤٧٠ -٣٩٩ق.م) مال إلى تحديد الجمال بذاته، لا بالشىء الجميل فقط، وأن الجمال الطبيعى أرقى من الجمال الفنى، وحاول إثبات وجود مقاييس شاملة للجمال.

وكان "ديموقريط Demokrit" (٤٦٠ – ٣٧١ق.م) أول فيلسوف نظر إلى الجمال نظرة موضوعية مادية، فالجمال عنده انتظام الأشياء المادية وتناسبها، فأهم خاصية للجميل هى الاعتدال.

أما "أفلاطون platon" (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) فقد حاول أحيانًا توحيد العمل الجميل، مع اللذيذ والملائم والنافع، وأحيانًا أخرى رأى الجميل فى المنسجم والمتناظر.

ويقول "باوم جارتنر Baumgartner" (١٧١٤ -١٧٦٢م) فى كتابه (الميتافيزيقا Metaphysik)[(١)].

إن ظهور الكمال، أو الكمال الواضح للذوق بمعناه الضيق هو الجمال، والنقص المقابل هو القبح، ومن ثم فإن الجمال بهذه المثابة يمتع الناظر، والقبح – بهذا الشكل – يبعث الضيق فى النفس، ويقول فى كتابه" الأستطيقا Aesthetikos"[(٢)]: إن "الأستطيقا" هى كمال المعرفة الحسية، وهذا هو الجمال، ونقص المعرفة الحسية هو القبح، والأشياء القبيحة – بهذا المعنى– يمكن

التفكير فيها بطريقة جميلة، وأيضًا فإن الأشياء الجميلة يمكن التفكير فيها بصورة قبيحة".

وهذا يعنى - طبقًا لرأى باوم جارتنر - أن الشعور بالجمال نسبى، يختلف من شخص لآخر، فبينما يحس إنسان بجمال ما يراه - سواء كان كائنًا حيًا، أو نباتًا أو جمادًا - لا يشعر آخر بجماله، وذلك يرجع لاختلاف تكوين المشاهدين: ثقافيًا وبيئيًا، كما أن لاختلاف زمنهما وتباين ظروفهما دخلاً فى الحكم على المرئى بأنه جميل أم غير جميل.

الجمال فى الفكر الإسلامى ليس شأنًا من شئون المادة، فلا يمكن تفسيره بتأثير مادى بين الأشياء، وإلا، ما الذى يدفع الإنسان إلى عشق تلك اللوحة دون غيرها، أو إلى الخضوع لذلك الصوت الجميل الحسن، أو إلى التعلق بتلك القصيدة فى أبياتها؟ كيف يمكن أن يفسر ذلك تفسيرًا ماديًا؟ لا تفسير له إلا بوجود عالم آخر، وحقيقة علوية أخرى أبعد من مدى الارتباط المادى، وهى جانب الروح، وجانب الإحساس الروحى لدى الإنسان.

الجمال برهان من براهين وجود عالم الروح، ولذا نرى القرآن الكريم يحث المؤمن فى كثير من آياته على تذوق الجمال فيما حوله، ومن حوله: فى السماء، والأرض، فى النبات والحيوان، وفى الإنسان، فيقول الله تعالى فى جمال السماء: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّـٰهَا لِلنَّـٰظِرِينَ ﴾ (الحجر:١٦)، ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ (ق:٦)، ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾ (ق:٧)، وفى جمال الأرض ونباتها: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ﴾ (النمل:٦٠)، وفى جمال الإنسان: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (التغابن:٣) ﴿ ٱلَّذِى

خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ (الانفطار:٧ -٨)، وفى جمال الحيوان: ﴿ وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل:٥ -٦).

إن المؤمن يرى يد الله المبدعة فى كل ما يشاهده فى هذا الكون البديع، ويبصر جمال الله فى جمال ما خلق وصور، يرى فيه: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ (النمل:٨٨)، ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ (السجدة:٧)، وقد وردت كلمة "الجمال" ومشتقاتها فى آيات عدة من القرآن الكريم، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل:٥ -٦) وقوله: ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ (يوسف:١٨).

وبهذا يحب المؤمن الجمال فى كل مظاهر الوجود من حوله، لأنه آثر جمال الله ﷻ، وهو يحب الجمال كذلك، لأن "الجميل" اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته، وهو يحب الجمال أيضًا، لأن ربه جميل يحب الجمال، ولأنه خلق الجمال فى كل مخلوقاته، ففيه التناسق والرشاقة والنظام والتراكيب البديعة وغيره من عناصر الجمال التى لا تحصى فى كل مخلوقاته، سواء كانت كائنات حية أم نباتًا أم جمادًا على سطح الأرض أم كانت أفلاكًا أو كواكب سيارة فى الفضاء الكونى الواسع الذى لا يعلم مداه إلا خالقه، وهو الله ﷻ.

ولذا ربط الإمام الغزالى بين الجمال والمعرفة، إذ لا يرى الإنسان من الجمال إلا ما يعرفه، كما لا يحس بجمال شىء إلا ما يوافق طبعه ويلائمه، ويشعر بلذة عند رؤيته فيحبه، ومعنى كونه محبوبًا أن فى الطبع ميلاً إليه، ومرد هذا إلى القلب، فهو أشد

إدراكًا من العين، وجمال المعانى المدركة بالقلب أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار، فالقلب أشد عمقًا وتبصرًا من البصر، لأنه يعنى بالأثر وبالمعنى الخفى، وبالتوصل للأسرار الحقيقية خلف هذا الشكل.... كل شىء بجماله وحسنه يحفر فى النفس – بل ويظهر– جماله اللائق به، فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة ظاهرة فهو فى غاية الجمال، وإن كان الظاهر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما يظهر، فالفرس الحسن هو الذى جمع ما يليق بالفرس من هيئة وشكل وعدو وكر...و.... و...إلخ، والخط الحسن هو كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازنها، واستقامة ترتيبها... فلكل شىء كمال يليق به، وقد يليق بغيره ضده، فحسن كل شىء فى كمال يليق به.

أثر مناخ الحرية فى العصر الحديث على اتجاهات بعض المفكرين بالدرجة التى جعلتهم يرون أن الجمال لا يزدهر إلا فى مناخ الحرية، "فالجمال الإنسانى فى كل مراحله وتاريخه، ومستوياته، وتحولاته، وتطوراته، وفى أروع إبداعاته وتعبيراته، وتجلياته الفنية والأدبية والفكرية إنما يعبر دائمًا عن مكنوناته ومكوناته العميقة فى مناخات تتخلق بالحرية الكاملة.

فالجمال هو المعادل الموضوعى للحرية، والحرية هى المعادل الموضوعى للجمال والجمال أصل الحرية، والحرية مسعى أصيل فى تمثلات الفضاء الإجمالى والإبداعى. و أى قيد، أو وصاية، أو تعد من أى نوع على الحرية، إنما هو فى الأساس من ناحية ثانية بمثابة تشويه، وقيد، ووصاية، وحرب على المنجز الجمالى الإنسانى، فالحرية لا تخشى الجمال، بل تنفرد به، وتزهو من خلاله، وتحلق فى حراكه وإنجازاته وإبداعاته، والجمال أيضًا لا يتنفس وجوده كاملاً إلا من خلال الحرية، ولا يمكن لنا أن نتصور جمالاً إنسانيًا باهرًا من غير حرية، أو حرية من غير جمال. فالجمال إنما يتم تشويهه، وتخريبه، والتطاول عليه حينما يفقد حريته فى التعبير والانطلاق، والتواصل ليقع تحت عسف القيد، والوصاية، والقمع، والتحذيرات، والفروضات المسبقة".

أمـا ربـط الجمـال بـالأخلاق فقـد اختلف فيه العلماء، فمنهم من يقول: قد يظهر التوافق بين الأخلاق والجمال فـى الفن فتكون الفضيلة جميلة، أو يظهر التنافر فيبدو المجرم أو الشيطان جميلاً، بينما اعتقد بعضهم أن الجمال الفنى يجب أن يخدم الهدف الأخلاقى، وقال آخرون: الجمال يقود بذاته إلى الفضيلة، فى حين قال رابع: إن القيمة الجمالية غريبة عن الأخلاق، وأنه يجب تحرير الفن والجمال من القيم الأخلاقية الضيقة.

وقد اتفق كثير من المفكرين على أن الجمال يكمن فى الحركة... حركة القلب فى عاطفة الحب... حركة العاطفة فى البذل.. حركة الضمير فى يقظته... حركة الذهن فى أفكاره وأداء رسالته.. كما يكون فى السكون بعد الثورة.. وفى الصمت بعد الضجيج... وفى التأمل بعد الدرس... وفى الوفاء بعد الوعد، كما يكون فى النمو وفى العمق وفى التجديد، والخلق، والإبداع، والابتكار.ولذا حث رسول الله ﷺ على التحلى بمظهر وسلوكيات الجمال من منطلق جمال الله تعالى الذى يحب الجمال: "إن الله جميل يحب الجمال"[٣].

كما قرر علم التربية الجمالية الحديثة أنها تؤدى إلى السمو بالمشاعر الإنسانية التى تؤدى بالتالى إلى سمو الأخلاق والسلوكيات، فقد ثبت أن الشىء الجميل هو الذى يريح نفس الإنسان، ويجعل النظر إليه محببًا، ويبعث على التخيل، والتخيل لا يكون إلا عن طريق النظر والتأمل، فإدراك الجمال لموضوع ما معناه التأمل بعمق فيه، وإدراك ما فيه من اتساق وانسجام أثناء التخيل، ويبصر الإنسان فيه معنى من المعانى التى ارتبطت بينه وبين نفسه... وفى هذا إدراك لحقيقة الجمال.

أ.د محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(١) (Metaphysik): ما وراء الطبيعة، وهو مصطلح بدأ استخدامه فى القرن الأول قبل الميلاد للإشارة إلى جزء من أبحاث أرسطو الفلسفية التى سماها "الفلسفة الأولى" ،وهى التى تدرس المبادئ "الأعلى" لكل ما هو موجود، والتى لا تبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، والتى لاغنى عنها لكل العلوم. وبهذا المعنى كان مصطلح "الميتافيزيقا" جاريًا فيما أعقب ذلك من الفلسفة. وفى فلسفة العصور الوسطى أخضعت "الميتافيزيقا" للاهوت، وفى العصر الحديث نشأ فهم الميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلى فى التفكير، وكان هيجل أول من استخدم مصطلح الميتافيزيقا بمعناه اللاجدلى.

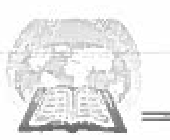
(٢) يعرف علم الجمال (Aesthetic) بالألمانية و (Esthetique) بالفرنسية (Aesthetics) بالإنجليزية و (Estetica) بالإيطالية (بأنه علم الأحكام التقويمية التى تميز بين الجميل والقبيح) (معجم البلدان) وهذا هو التعريف الكلاسيكى للفظ الأستيطيقا، وهذا اللفظ يعود فى أصله إلى اليونانية، فهو مشتق من (Aesthesis) التى تعنى الإحساس.

إن أول من دعا إلى إيجاد هذا العلم وجعل لفظ الأستيطيقا اسمًا لعلم الجمال هو "ألكسندر باوم جارتن Baumgartek (١٧١٤ -١٧٦٢م)" فى كتابه: تأملات فلسفية فى موضوعات تتعلق بالشعر، وقد قصد باومجارتن إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية، مما جعله مؤسس لهذا العلم. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت الأستيطيقا من الكلمات التى جرت على الألسنة، حتى أن الشاعر "جان بول Jen paul" قال فى عام ١٨٠٤م:" إن زماننا لا يعج بشىء بقدر ما يعج بعلماء الجمال." لكن موضوع هذا العلم، وهو الجميل، والجمال، والقبح كان مطروقًا منذ عهد اليونان كأفكار متفرقة عند أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة الإغريق.

(٣) صحيح مسلم ج١ص٩٣رقم ٩١.

مراجع للاستزادة:

١- الإمام الغزالى: إحياء علوم الدين،
٢- أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة.
٣- عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية فى النقد العربى.
٤- شبكة المعلومات الدولية.
٥- Dtv-lexikon.



الجواهر والأعراض

الجوهر لغة: هو حقيقة الشىء وذاته، والجوهر من الأشياء: الأحجار وهو كل ما يستخرج منه شىء ينتفع به. والجوهر النفيس الذى تتخذ منه الفصوص ونحوها[1]. والجوهر فى الفلسفة، ما قام بنفسه؛ فهو "الذى ليس هو فى موضوع قائم بذاته، متقوم فى ذاته، معيّن تعيينًا أوليًا بماهية باقية ما بقى هو"[2]. ويقابله العرَض؛ وهو ما يقوم بغيره... ويُجمع الجوهر على "جواهر".

ويخص المتكلمون اسم الجوهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا، ولذا يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول[3]. وبالإمكان الكلام فى ثلاثة أنواع من الجواهر:

الجوهر العقلى المفارق: ويختص به علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

الجوهر المادى المحسوس: ويختص به علم الطبيعة (الفيزيقا).

الجوهر الذهنى المتصوَّر: ويختص به علم المنطق.

والعَرَض لغة: ما يطرأ ويزول من مرض ونحوه. والعرض متاع الدنيا قلَّ أم كثُر، وقد جاء فى القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ (النور:٣٣) وهذا يعنى أن العرَض هو الشىء الذى يُوجد ولا يدوم طويلاً.

ومن هنا فقد وصف السحابُ بأنه عارضٌ، فجاء قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾ (الأحقاف:٢٤) وجاء القول: إن الدنيا عرض حاضر، يأكل منه البر والفاجر"[4].

ويقال: "جاء هذا الأمر عرضًا" بمعنى أنه قام به بلا روية. وهو فى المنطق ما قام بغيره، وضده الجوهر كالبياض والطول والقصر، ومن ثم فالعرض ملازم للجوهر من حيث إنه العرض، وما يعرض فى الجوهر، أو الجواهر، مثل الطعوم والألوان والذوق واللمس

وغير ذلك مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده. وهو فى الطب، ما يُحسه المريض من الظواهر الدالة على المرض الأساس. ويجمع العرض على أعراض"[٥].

والعرض بلغة المتكلمين: هو ما يعرض وجودًا، أى يحدث فى الوجود، سواء زال أو بقى ببقاء الجسم العارض فيه... ما يعنى أن العرَض حادث وليس موجودًا لا لذاته ولا بذاته.

ويدخل فى العرَض الكمية والكيفية والإضافة والأين والمتى والوضع.

وتمكن الإشارة إلى أن دراسة الجوهر/ الجواهر، ومن ثم العرَض/ الأعراض، قد بدأ على يد الفلاسفة اليونان قديمًا، سابقين بذلك الفلاسفة، والمتكلمين المسلمين، ولا يعد هذا عيبًا بحق الفلاسفة والمتكلمين المسلمين؛ حيث إنه من المسلّم به أن رجوعنا بفكرة الجوهر إلى معالمها الأولى ليس نكوصًا بها، بل هو ربطٌ لحلقة الفكر العربى الإسلامى بحلقة الفكر اليونانى، إذ إننا نستطيع بهذا الربط أن نقف على مدى التشابه أو الاختلاف بين الفكرين، ونحن لا نستطيع أن نعزل الفكر العربى الإسلامى عن الفكر اليونانى السابق عليه، لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع، بحيث يصبح نسيجًا وحده، أو حلقة مستقلة من سلسلة الفكر الإنسانى، ويعد هذا الرد تأكيدًا على ترابط الحضارات والثقافات بحسب ترابط العصور والأزمنة، مع التسليم بتجويد المسلمين لما وصلهم من فكر وفلسفة غيرهم، إن كان فى المنهج أو فى الموضوع خاصة بعد حركة الترجمة والتأثير اللذين لا تشذ عنهما حضارة من الحضارات.

وبدراسة علماء الكلام وعلمهم يُعدُ برأينا المُعبر الأساس عن الفكر الإسلامى، نجدهم قد عاصروا تيارين بشأن الفلسفة اليونانية:

الأول: المحدثون: وهؤلاء رفضوا الفلسفة تحت مسميات ودعاوى، منها أنها آتية من الغرب الوثنى، وامتد رفضهم للمشتغلين بها... حتى قرأنا عن محنة ابن رشد.

الثانى: الفلاسفة: وهؤلاء انبهروا بالفلسفة حتى درس بعضهم نظرية النبوة من منظور فلسفى، فكان أن رفع الفيلسوف على النبى، مخالفًا بذلك نصوصًا قرآنية ونبوية قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

درس المتكلمون المعتزلة تحديدًا الفلسفة اليونانية لا على سبيل مجرد النظر والدرس، بل للإفادة مما يُدرَس فى سبيل الدفاع عن المعتقد الإسلامى؛ فأدخلوا مصطلحات وقضايا عقلية جديرة بالدرس، فدرسوا الجوهر والعرض بحسب المنظور الإسلامى...؛ فدرس العلاف ماهية الجوهر الفرد وشكله، وكيفية اجتماع الذرات، بافتراض الخلاء. ثم تأدى بهم البحث للكلام فى قدرة الله على الخلق والإيجاد والتأليف والافتراق والانفصال، ما يعنى أن اختلاف الهدف من الفلسفة عند المتكلمين انتهى بهم إلى صياغة مصطلحات ومفاهيم جديدة جاءت غاية فى الطرافة؛ حيث رفضوا التعريف اليونانى للجوهر بأنه ما يقوم بذاته، وأعلنوا تعريفهم، عبر فهمهم الجيد للقرآن والعربية، فكان التعريف هو الجزء من الجسم الذى لا يتجزأ، وهو أقصى ما ينحل إليه الجسم حال التجزؤ. ورفضوا التعريف اليونانى للعرض بأنه المقوم بالجوهر، وأعلنوا تعريفهم ما هو سريع الزوال... ثم مدوا الخيط على استقامته فقالوا إنه بما أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، وبما أن الأعراض زائلة، فكل ما فى الكون من أجسام إلى زوال.

وهذه المصطلحات وتعريفاتها انتهت بالمتكلمين والمعتزلة إلى الكلام فى البعث فما عادت تقلقهم مسألة إعادة المعدوم؛ فما دام الموت هو تحليل وانحلال الأجزاء فإن البعث هو إعادة ما كان، أى إعادة تركيب الذى انحل من أجسام[٦].

وقد نفى المتكلمون المسلمون العرضية عن الله تعالى تأسيسًا على قولهم إن العرض هو ما يعرض وجودًا، أى يحدث فى الوجود بمعنى أنه حادث وليس موجودًا لا لذاته، ولا بذاته، حيث إنه معروف أن الأعراض فى كل أحوالها لها ما يضادها، ومن هنا يمكن القول بأن نفى العرضية عن الله تعالى، يعتمد على أنه من المعروف لنا

أن الأعراض حادثة، فإذا ما تشابه الله تعالى مع الأعراض لوجب التماثل بينه سبحانه وبين الأعراض، والتماثل يقتضى أن يكون الله تعالى محدثًا كالأعراض، والأعراض قديمة مثله تعالى، لأن المثلين لا يجوز خروجهما عن صفة فى قدم أو حدوث، وقد علمنا أن الله تعالى قديم، وأن الأعراض حادثة.

وبالإمكان الكلام فى تسع صفات للجوهر: الوجود والحدوث واللاضدية (= الجوهر لا ضد له) والثبات (= الجوهر لا يشتد ولا يضعف) وحمل المتضادات (=قبول الجوهر للمتضادات) والإشارة (=الجوهر مقصود بالإشارة) والتحيز (= الجوهر له الأكوان الأربعة والحيز) والجهة والإدراك (= الجوهر مدرك)[٧].

ويشير الكندى إلى ثلاثة أقسام للجوهر... هى: بسيطان، وهما المادة والصورة، ومركب منهما وهو العنصر المصور (= الجسم)، ما يعنى: أن الجواهر ثلاثة عند الكندى: جوهر مادى، وجوهر صورى، وهما بسيطان، والجوهر الثالث هو الجسم، وهو مركب من جوهرين هما الصورة والمادة، ولاشك لدينا أن هذا التقسيم الذى قال به الكندى قد تابع فيه أرسطو فى تقسيمه للجوهر: حيث اعتبر الهيولى جوهرًا، وكذا اعتبر الصورة جوهرًا وكذا اعتبر المركب منهما (=الجسم) جوهرًا[٨]..

أ.د سيد عبد الستار ميهوب

الهوامش:

(١) المعجم الوسيط: إصدار مجمع اللغة العربية. القاهرة ط٣، ١٥٤/١ مادة "الجوهر".

(٢) المعجم الفلسفي: وضع د. مراد وهبة. دار الثقافة الجديدة. القاهرة ط٣ ١٩٧٩م، ١٥٦ مادة "جوهر" د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية. مصطلحات وشخصيات. دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية ٢٠٠١م ،ص٣٧.

(٣) معيار العلم: أبو حامد الغزالي، ص١٩٣.

(٤) مسند الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي. دار الكتب العلمية. بيروت ص٦٧، مجمع الزوائد: على ابن أبي بكر البيهقي. دار الريان للتراث. القاهرة ١٨٨/٢، ١٨٩. شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٦٥م ،ص٢٣٠ .

(٥) المعجم الوسيط: ٦١٦/٢ مادة "العرض"، المعجم الفلسفي: ص٢٦٨ مادة "عرض".

(٦) راجع لنا: هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ط١ ٢٠٠٨م مواضع مختلفة.

(٧) فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي: د. سامي نصر. مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ط١ ١٩٧٨م، ص٥٧ وما بعدها.

(٨) المرجع السابق: ص١١٧ وما بعدها.

الحد

الحد لغةً: هو كل ما هو دال على ماهية الشيء. و الحد يعنى، المنع.

وفى الاصطلاح: هو قول يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز[1].

أما الحد من الناحية الفلسفية: فيعنى أن العالم من ناحية، وفكرة الإنسان عن العالم من ناحية أخرى، يمكن تحليلها إلى المقومات البسيطة التى يتكون منها كل منهما، حتى إذا ما تم لنا هذا التحليل، وكان لدينا مجموعة المفردات التى يتألف منها عالم الأشياء من جهة، وعالم الفكر من جهة أخرى كان لدينا بذلك ما نسميه "بالحدود".

فالحد هو الكائن الواحد المفرد الذى نطلق عليه كلمة تسمية، فيصبح صالحًا أن يرد فى جملة، وأن يكون مدارًا للتفكير. فالفرد من المكان، والعدد الواحد من الأعداد. والفئة الواحدة من الفئات، والعلاقة الواحدة من العلاقات، وأى مفرد واحد شئت من مفردات الموضوع الذى نتحدث عنه يكون "حدًّا"، وكلمات اللغة إنما تطلق على هذه الحدود ليمكن التفاهم بين الناس، فأصبحت هذه الحدود تقابل المفردات فى عالم الأشياء والتصورات[2].

والحد لفظ أو عدة ألفاظ ننطق بها أو نفكر فيها، وتدل على شىء، أو على نوع من الأشياء موضوع الحديث، أو التفكير فى سياق معين[3].

ويقسم الفارابى الألفاظ الدالة على معانٍ إلى ثلاثة ألفاظ:

اسم –كلم – حرف، واللفظ إما أن يكون مركبًا من اسم واسم مثل (زيد قائم، عمر جالس)، أو يكون مركبًا من اسم وكلم مثل: (محمد يكتب، على يمشى) . أما الحروف فهى متعددة.

والاسم هو لفظ مفرد دال على المعنى، من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى مثل قولنا: (زيد -عمر -حيوان) فهذه كلها أسماء.

ويعرف الكلم؛ بأنه هو لفظ مفرد دال على المعنى والزمان[٤].

كذلك فإن للحد معنى منطقيًا، حيث إن أول مبحث من مباحث المنطق الصورى هو مبحث الحدود وتنقسم إلى:

١. حدود مفردة: وهى التى تدل على معنى، ولا يدل جزء من أجزائها بالذات على جزء ذلك المعنى، أو بمعنى أدق فإن الحد المفرد هو ما يدل على معنى ولا يدل جزؤه على شىء أصلاً، حين هو جزؤه[٥].

ويقول ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات: "اعلم أن اللفظ قد يكون مفردًا، وقد يكون مركبًا واللفظ المفرد، هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً، حين هو جزؤه، مثل تسميتك إنسانًا (بعبد الله)، فإنك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه (عبد الله) فلست تريد بقولك (عبد) شيئًا أصلاً، فكيف إذا سميته (بعيسى)؟ وهكذا يكون الاسم المفرد هو ما يدل على معنى ولا يدل جزء من أجزائه على شىء أصلاً.

٢. الحدود المركبة: والحد المركب هو ما يخالف المفرد، ويسمى قولاً. ومنه ما هو تام: وهو الذى يكون كل جزء منه لفظًا تامًا -وهو إما اسم أو فعل -وهو الذى يسميه المناطقة "كلمة" - وهو الذى يدل على معنى وجود لشىء غير معين فى زمان معين من الأزمنة الثلاثة، مثل قولك: (حيوان ناطق)، ومنه ما هو ناقص: مثل قولك: (فى الدار)، وقولك: (لا إنسان).

فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة، إلا أن أحد الجزئين أداة لا يتم فهمها إلا بوجود (قرينة) مثل"لا" و"فى "فإن القائل (زيد لا) أو (زيد فى) لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه ما لم يقل (فى الدار) أو (لا إنسان)، لأن (فى) و (لا) أداتان ليستا كالأسماء والأفعال[٦].

وهكذا فالحدود المركبة إما تامة أو ناقصة.

الحد فى القضية المنطقية:

والحد يمثل طرفى القضية من موضوع ومحمول[٧].

حد الموضوع: هو المخبر عنه، كقولك (زيد قائم) فإن زيدًا مخبر عنه.

حد المحمول: هو الخبر، كقولك (العالم حادث) فالعالم هو المخبر عنه وحادث هو الخبر[٨].

أما الحدود فى القياس، حيث يشتمل القياس على مقدمتين: كبرى، وصغرى، ونتيجة، وكل مقدمة من تلك المقدمات تشتمل على ثلاثة حدود هى:

الحد الأكبر: وهو عبارة عن المحمول فى النتيجة .

الحد الأصغر: وهو عبارة عن الموضوع فى النتيجة.

الحد الأوسط: وهو عبارة عن الحد المشترك بين مقدمتى الاقتران[٩].

وغير الإمام الغزالى فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) بين مقدمتى القياس، إلى تقدمة كبرى، ومقدمة صغرى وفقًا لوضع كل من الحد الأكبر والحد الأصغر، فيقول: "الحد الذى يصير موضوعًا فى النتيجة اللازمة عن القياس يسمى حدًّا أكبر، أما مقدمة القياس التى يقع بها الحد الأصغر، أى موضوع النتيجة تسمى مقدمة صغرى، والمقدمة التى يقع بها الحد الأكبر، أى محمول النتيجة تسمى مقدمة كبرى، فإن تسمية مقدمتى القياس لا ترجع إلى الحد الأوسط لأنه مشترك بينهما[١٠].

وهكذا، فإن المقدمة الكبرى: هى المقدمة التى تتضمن موضوع النتيجة والمقدمة الصغرى: هى المقدمة التى تتضمن محمول النتيجة.

أ.د إكرام فهمى حسين

الهوامش :

(١) أبو الحسن على بن محمد الجرجاني: التعريفات، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، باب الحاء، ص٥١.

(٢) زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، ج١، ط١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة١٩٨١م، ص١٩.

(٣) محمد فتحى عبد الله: معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية٢٠٠٢م، ص٩٠.

(٤) أبو نصر الفارابى: كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق، تحقيق: محسن مهدى، بيروت ١٩٦٨م، ص٤١، ص٤٢.

(٥) على سامى النشار: المنطق الصورى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص١١٧.

(٦) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسى) تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ص١٤٣.

(٧) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ص٦٩.

(٨) سيد عبد التواب عبد الهادى: المنطق الأرسطى كما يصوره الإمام الغزالى، القاهرة ١٩٨٣م، ص٣٩.

(٩) سيف الدين الآمدى: المبين فى شرح معانى الألفاظ للحكماء والمتكلمين. تحقيق وتقديم :حسن محمود الشافعى، القاهرة، سنة ١٩٩٣م ص٨١، ٨٢.

(١٠) الإمام الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، ب.ت، ص٦٨.

مراجع للاستزادة:

١- الإمام الغزالى: محك النظر فى المنطق، بيروت ١٩٦٦م.

٢- الإمام الغزالى: القسطاس المستقيم (القصور العوالى) من رسائل الإمام الغزالى، ج١، حققه الشيخ مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ط٢، القاهرة سنة١٩٧٠م.

٣- عبد المتعال الصعيدى: تجديد علم المنطق فى شرح الخبيصى على التهذيب، ط٥.

الحدوث

أولاً: الحدوث فى اللغة:

الحدوث فى اللغة ضد القدم، فالحَديثُ نقيضُ القديم، والحُدُوث نقيضُ القدْمةِ كما يقول ابن منظور، وحَدَثَ الشىءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وحَدَاثة وأحْدْثه هو فهو مُحْدَثٌ وحَديث وكذلك اسْتْحدثه ولا يقال حَدُث بالضم إلا مع قدُم، والحُدُوثُ كونُ شىء لم يكن وأحْدَثه الله فَحَدَثَ، وحَدَثَ أمرٌ أى وقع، ومُحْدَثاتُ الأمور ما ابتدَعه أهل الأهْواء من الأشياء التى كان السلف الصالح على خلافها.

وفى الحديث إياكم ومحدثات الأمور جمع محدثة بالفتح، وهى ما لم يكن معروفًا فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا إجماع علماء الأمة، واسْتَحْدَثتُ خَبَرًا أى وَجَدْتُ خَبَرًا جديدًا، وحِدْثانُ الشىء بالكسر أوّلهُ، وهو مصدر حَدَثَ يَحْدُثُ حُدُوثًا وحِدْثانًا، وحدثان الدهر أى صُروفه ونوائبه، وقومٌ حُدْثانٌ جمعُ حَدَثٍ وهو الفَتِىُ، ورجلٌ حَدَثٌ أى شابٌ، والحديثُ الجديدُ من الأشياء، والحديث الخَبَرُ يأتى على القليل والكثير، والجمع أحاديثُ كقطيع وأقاطِيعَ، وهو شاذٌ على غير قياس، والمُحادثة والتَّحادُث والتَّحَدُّثُ والتَّحْديثُ معروفات[1].

ثانيًا: الحدوث فى الاصطلاح:

أما فى الاصطلاح فلفظ الحدوث يعنى وجود الشىء بعد عدمه، سواء أكان هذا الوجود عرضًا أو جوهرًا. والإحداث هو الإيجاد، والحادث ما وجد بعد أن لم يكن، والحدوث الذاتى كون الشىء مفتقرًا فى وجوده إلى غيره، فبغيره وجد، والحدوث الزمانى كون الشىء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا، أى لم يكن موجودًا قبل ذلك الحدوث[2]. وتفرع عن معانى الحدوث الاصطلاحية عدد من القضايا والمسائل التى شغلت الفكر الفلسفى عند المسلمين منها:

١ -الحدوث وسيلة عند المتكلمين لإثبات وجود الله :

ويستخدم المتكلمون مصطلح الحدوث لإثبات وجود الله تعالى، فالدليل الدال على وجود الله تعالى عندهم، إما الإمكان، وإما الحدوث، وكلاهما إما فى الذوات وإما فى الصفات، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع أربعة وهى:

إمكان الذوات، وإمكان الصفات، وحدوث الذوات، وحدوث الصفات[٣]، وكذلك هم يقولون: إن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى، إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما، وكل ذلك إما فى الجواهر أو فى الأعراض، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها، أحدها: الاستدلال بإمكان الذوات وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ﴾ (محمد:٣٨)، وبقوله حكاية عن إبراهيم: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الشعراء:٧٧).

وثانيها: الاستدلال بإمكان الصفات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾ (البقرة:٢٢).

وثالثها: الاستدلال بحدوث الأجسام وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾ (الأنعام:٧٦).

ورابعها: الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق[٤].

وكان هدف المتكلمين من ذلك هو إثبات أن كل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدمًا على ما فعل، والله متقدم على الوقت والزمان، فلا تجرى عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أن كان وسيكون[٥]؛ لأنه تعالى موجد كان وسيكون، أى محدثها من العدم. وكل ما افتقر إلى غيره فإنه محدث أى وجد بعد أن لم يكن موجودًا ، والرب منزهٌ عن الحاجة إلى ما سواه بكل

وجه، فهو الصمد الغنى عن كل شيء وكل ما سواه يصمد إليه أى يحتاج إليه[6]. وأما ما عدا الله سبحانه وتعالى فهو ممكن الحدوث، والممكن مفتقر إلى المؤثر، لأنه قد استوى أن يحدث أو لا يحدث، وما كان كذلك افتقر واحتاج إلى من يرجح حدوثه[7]، والمرجح هنا هو الفاعل، أى الله تعالى خالق الموجودات.

وهناك تقسيم آخر عند المتكلمين للحدوث الزمانى، والحدوث الذاتى والقديم الزمانى، والقديم الذاتى. فالحادث الزمانى هو المسبوق بالعدم؟ أى يكون عدمه قبل وجوده. وهذا يعنى أن الحادث معدوم قبل ذلك الوجود، ويقابله القديم الزمانى، وقيل هو المسبوق بالغير سبقًا ذاتيًا، وهو المسمى بالحادث الذاتى، وبإزائه القديم الذاتى، ويظهر من كلامهم أن الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم، أيضًا كالحدوث الزمانى. لأن كل ممكن مسبوق بعلته سابقًا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصًا بالله تعالى فقط[8].

٢ -قيام الحوادث بذات الله:

وتفرع عن مسألة الحدوث، مسألة ثانية غاية فى الخطورة، وهى حلول الحوادث وقيامها بذات الله تعالى، وتبنى المتكلمون أو جلهم وجهة النظر التى ترفض قيام الحوادث بالذات العلية، خاصة الأشاعرة منهم، الذين كانوا يخشون أن يكون هذا القول مؤديًا إلى أن الذات العلية يطرأ عليها التغيير والتبديل، لأن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث حيث لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وذلك لأنهم قالوا: لو قامت بذاته صفة حادثة لاتصف بها وتعدى إليه حكمها، وذلك مما يستدعى التغير والتبديل فى الذات العلية، وإذا جاز عليه التغير استدعى مغير يغيره وذلك يفضى إلى كون البارى مفتقرًا إلى غيره[9].

وكذلك لو كان الله تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها فى الأزل، وإلا كانت القابلية عارضة لذاته، واستدعت قابلية أخرى وهو تسلسل ممتنع[10]. وأنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيرًا، ولما

كان التغير على الله محالاً كان حلول الحوادث فى الذات العلية محالاً عند معظم المتكلمين.

أما ابن تيمية فقد تبنى رأيًا مخالفًا لجمهور المتكلمين، وهو أنه آمن بهذه المسألة، ولم ير أنها تفضى إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، بل وردَّ عليهم فيها بردود مستفيضة. وأراد ابن تيمية بقيام الحوادث بالذات العلية، هى قيام صفات الكمال عنده، فلا يستلزم أن يتصف بالنقائص الوجودية، مثل أن يتصف بالجهل والضعف ونحو ذلك؟ لأن هذا ممتنع على الله تعالى، لكون هذا نقصًا لا لكونه حادثًا، فالموت والسِّنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك من النقائص، والله منزه عن تلك الصغائر عنده، فلا تقوم به إلا صفات الكمال. خاصة رده على قولهم: إذا جوزنا قيام صفة به؛ يلزم قيام كل صفة به، ما كان منها حسن أو قبيح، فرد على ذلك قائلاً: إنه إذا جاز أن تقوم بالذات العلية صفات الكمال، كالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، لم يلزم أن تقوم به صفات النقص، كالجهل، والمرض، والسنة، والنوم، وغير ذلك من النقائص الوجودية، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه، إذ هو موصوف بصفات الكمال، ولا يوصف بنقائضها بحال. وقيام الحوادث بالذات العلية عند ابن تيمية، تعنى أن الله قادر على أن يمسك العالم كله فى قبضته، ويستند فى ذلك إلى تأويله لبعض النصوص منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ (الزمر:٦٧)، وما ثبت فى الصحاح عن النبى ﷺ من حديث أبى هريرة وابن عمر وابن مسعود وابن عباس ما يوافق مضمون هذه الآية، وأن الله تعالى يقبض العالم العلوى والسفلى ويمسكه. ومن هنا فالحوادث كلها تقوم بذاته عند ابن تيمية، بل ويعد ذلك من أعظم الأدلة على عظمة الله وعظم قدره وقدرته وعلى فعله القائم بنفسه وفى مخلوقاته[١١].

٣ -قدم العالم وحدوثه:

وإن كانت مسألة قدم العالم

وحدوثه قديمة قدم الفلسفة اليونانية، لكنها أثارت جدلاً فى الفكر الاسلامى، بين رفض المفهوم اليونانى لهذه المسألة عند المتكلمين، وتأويلها عند فلاسفة المشائيين مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد، فالفلاسفة قد جوزوا استناد القديم إلى الفاعل، فحكموا بأن العالم قديم، ومع قدمه مستند إلى الله تعالى. والمتكلمون لم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، فحكموا بأن العالم حادث مستند إليه تعالى. وبذلك لا معنى عند صاحب المواقف للخلاف بينهما، وينقل ذلك عن الرازى[١٢]. ومعنى أن العالم محدث أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها وأطلقوا على هذا الحدوث الذاتى وغيره؛ الحدوث الزمانى، وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وأمثاله، وقد يحكون هذا القول عن أرسطو حين يقول: إن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ويقولون: إنه محدث[١٣].

والحدوث فى استعمال العرب ليس نفس المعنى الاصطلاحى عند المتكلمين، فالعرب يسمون ما تجدد حادثًا وما تقدم على غيره قديمًا، وإن كان لم يوجد بعد[١٤] كقوله تعالى: ﴿ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ (يس:٣٩)، وقوله تعالى عن إخوة يوسف: ﴿ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾ (يوسف:٩٥) وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ (الأحقاف:١١).

أما المتكلمون فيعنون بالمحدث: ذلك الذى يحتاج إلى محدث، أو أن الحدوث شرط فى افتقار المفعول إلى الفاعل.

٤ - القرآن كلام الله قديم وليس محدثًا:

وقد قال المعتزلة بأن القرآن كلام الله مخلوق، لكى لا يجعلوا أحد صفات الله تعالى؛ وهى الكلام قديمة معه، وقد جرهم الدفاع عن القرآن ضد المشككين فيه إلى هذا الخطأ. أما جمهور المتكلمين، فهم يقولون: إن القرآن كلام الله تعالى من صفاته الحقيقية التى لا مجال للحدوث فيها، وهو أى: القرآن الكريم ظل محفوظًا

فى القلوب، ويروى فى الصدور مقروءًا بالألسن مكتوبًا فى المصاحف وصفوا القرآن بالقدم. وذهب السلف إلى إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة، لكن متعلقها وهم يعنون بذلك المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم. أى أن فعل الإنسان من القراءة والحفظ والكتابة حادث لأنه فعل متجدد، أما ذات المقروء والمحفوظ أى القرآن فهو قديم. وأما ما اشتهر عن أبى الحسن الأشعرى من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى، قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة؛ فقد قيل إنه غلط من الناقل[١٥]. ولم يقصد إلى ذلك أبو الحسن الأشعرى ولا غيره. وللمتكلمين فى هذا الباب أقوال كثيرة، يدافعون فيها عن القرآن، بنيت فى معظمها على مسألة العلم الإلهى وأزليته.

أ.د محمود مسعود

الهوامش:

(١) لسان العرب، ٧٩٧/١، ٧٩٨ مادة حدث – دار المعارف – القاهرة، دت.

(٢) التعريفات، على بن محمد بن على الجرجانى، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ باب الحاء.

(٣) انظر التفسيرالكبير، ٨/١٧، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٢١هـ، ط١.

(٤) المرجع السابق، ٨٩/٢.

(٥) المرجع السابق، ١٣٩/١٢.

(٦) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية فى التفسير. مكتبة ابن تيمية ط٢، تحقيق :عبد الرحمن محمد بن القاسم النجدى ٤٢٨/١٦.

(٧) المحصول للرازى، ١٥٤/٦.

(٨) المواقف، ٣٧٤/١: ٣٧٦.

(٩) غاية المرام، الآمدى، تحقيق دكتور: حسن الشافعى، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ط١، ١٣٩١هـ ص١٨٨.

(١٠) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، دار الكنوز الأدبية– الرياض، ١٣٩١هـ تحقيق: د محمد رشاد سالم، ٢١٢/٢.

(١١) السابق، ٢٠٦/٢: ٢١٢.

(١٢) المواقف، ٣٦٤/١.

(١٣) درء التعارض، ٧٢/١.

(١٤) السابق، ٢٢١/١.

(١٥) المواقف، ١٦/١.

الحركة والسكون

تعد الحركة من لواحق الجسم الطبيعى، بل هى أهم لواحق الأجسام الطبيعية، فإذا كانت الطبيعية تدور حول نقطة جوهرية، فهى الحركة، إذ إنها مبدأ لها، أو بعبارة أخرى هى مبدأ التغير، والحركة أيضًا محور لدراسة علل الموجودات الطبيعية، سواء كانت عللاً داخلية، أى المادية والصورية، أو عللاً خارجية، أى الفاعلة والغائية، والفرق بين الموجودات الطبيعية والموجودات الصناعية هو وجود الحركة فى الأولى، لأنها تحمل فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها، أما الثانية فليس لها سكون ولا حركة من ذاتها. وعلى هذا تكون الطبيعة فى الموجودات الطبيعية هى المبدأ وعلة الحركة والسكون، وعلى هذا يمكن القول بأن الحياة كلها عبارة عن حركة تطورية لدى فلاسفة الإسلام، على ما يقرره محمد إقبال حيث يقول: "وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامى تتجه إلى تصور الكون متحركًا متغيرًا، ولهذا التصور دعامة فى فكر فلاسفة الإسلام عن الحياة بوصفها حركة تطورية"[1].

والحركة عنصر أساسى فى تقسيم الموجودات إلى ما فوق فلك القمر، وإلى ما تحته، وهى مهمة لمعرفة الزمان والمكان، بل هى مهمة فى معنى القوة والفعل، فكل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك نحو كماله، ونحو تحقيق ذاته بدافع من صورته، وبمساعدة مادته، وكل ما هو طبيعى يتحرك نحو تلك الغاية القصوى إما مباشرة أو من خلال الحركة العامة للطبيعة.

وعندما ترد حركة الأجسام إلى ما يخصها من الثقل والخفة، فإن ذلك يقتضى وجود المكان الذى يتقوم به الجسم، وهو الصورة التى يسعى الجسم للتلبس بها، كما أن الزمان من

ضرورات الحركة؛ فهو معدودها، فالحركة أعم الأعراض التى تلحق الجسم الطبيعى، والحديث عنها يسبق دائمًا الحديث عن الزمان والمكان، ومع أنها أظهر المبادئ العامة فى طبيعيات الفلسفة، إلا أنها شكلت – منذ بدأ العقل البشرى يفكر – مشكلة قائمة، فيها من الخفاء والغموض بقدر ما فيها من الظهور والوضوح[٢].

تعريف الحركة والسكون:

الحركة ضد السكون، ولها عند القدماء عدة تعريفات، هى[٣]:

١- **الحركة**: هى الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومعنى التدريج هو وقوع الشىء فى زمان بعد زمان.

٢- **الحركة**: هى شغل الشىء حيزًا بعد أن كان فى حيز آخر، أو هى كونان فى آنين ومكانين، بخلاف السكون الذى هو كونان فى آنين ومكان واحد.

٣- **الحركة**: كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.

٤- وتقال الحركة على تبدل حالة قارة فى الجسم يسيرًا يسيرًا على سبيل اتجاه نحو شىء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل.

والحركة عند القدماء أعم من النقلة لوجود الحركة دون النقلة فيمن يدور فى مكانه، والنقلة أعم من المشى لتحققها دونه فيمن يزحف ويدب، وإذا سمى الزحف مشيًا كما فى قوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ ﴾ (النور:٤٥)، فمرد ذلك إلى الاستعارة والمشاكلة.

والسكون ضد الحركة، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول فى المكان أكثر من زمان واحد، فإذا قَرَّ الشىء فى المكان، وانقطع عن الحركة، وصف بالسكون، وإذا كانت القوى المؤثرة فيه متضادة ومتعادلة وصف بالتوزان، ولذا قيل: إن فى كل سكون توازنا، كما أن فى كل توازن سكونًا وثبوتًا واستقرارًا.

الحركة والطبيعة:

تأثر فلاسفة الإسلام بالتصور الأرسطى للطبيعة، ابتداءً من الكندى أول فلاسفة الإسلام، وحتى ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام.

وقد عرَّف أرسطو الطبيعة بأنها مبدأ للحركة والسكون، ولذلك كانت دراسته للحركة داخلة فى هذا العلم الطبيعى، ودراسة الطبيعة تتطلب تفسير الحركة، ولما كانت الطبيعة مبدأ للحركة، فتعين على أرسطو – وأيضًا فلاسفة الإسلام – ألا يهمل دراسة الحركة، لأنه لو أهملها لكان ذلك إهمالاً للطبيعة كلها[٤].

وإذا كان الكندى لا يعد فيلسوفًا طبيعيًا خالصًا، بمعنى أن المؤلفات التى تركها لم نجد فيها كتابًا فى الطبيعة، إلا أنه قد تحدث عن الطبيعة فى أكثر من موضع فى رسالته، من أجل إثبات وجود الله، أو علاقة الفلك بالكون، وبالتالى تأثيره فى الطبيعة، وكان كل هذا فى إطار يونانى.

إن "الفلسفة الطبيعية التى يقررها فى بعض رسائله هى الفلسفة التى سارت منذ أرسطو حول عشرين قرنًا من الزمان"[٥].

ويعرِّف الكندى الطبيعة كما عرفها أرسطو بربطها بالحركة، فيقول: هى "علة الحركة و السكون عن حركة"[٦].

وفى موضع آخر يقول: "اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو المتحركة، لأن الطبيعة هى الشىء الذى جعله الله علة جميع المتحركات والساكنات عن حركة"[٧].

فإذا كانت الأشياء المتحركة والساكنة هى الكائنة الفاسدة، كان معنى هذا أن الطبيعة هى السبب فى كون المتكونات وفساد الفاسد عن طريق القوة والفعل، من خلال الحركة.

ومن الحركة يستدل الكندى على اختلاف طبائع الأشياء، فإذا كانت الأشياء متساوية ومتشابهة كانت حركتها فى اتجاه واحد، أما إذا اختلفت حركة الشيئين كأن يتحرك إلى أعلى ويتحرك آخر إلى أسفل، فإن الكندى يستدل من ذلك على أن طبيعتهما متضادة "فالأشياء المتضادة بالحركة هى المتضادة فى الطبائع"[٨].

كما يعرض الكندى للحركة ضمن رسالة بعنوان الجواهر الخمسة، وهذه الجواهر هى:

الصورة، والهيولى، والمكان، والزمان، والحركة. وهذه المقولات أو الجواهر الموجودات فى عالم الكون والفساد، والحركة جوهر هام فى هذا العالم، فكل تكون يقتضى الحركة، فحيث لا حركة لا وجود. فإن الحركة شرط للتكون، وشرط للوجود كله، وحيث وجدت الحركة وجد الزمان، لأن الزمان هو عدد الحركات[٩].

أما الفارابى فقد تحير فى معنى الحركة، وقدم لها تعريفًا يبدو فيه التشكك والريبة عندما يقول: "ليس للحركة حد لأنها من الأسماء المشككة، إذ هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد، ولكن رسمها أن يقال: إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل" [١٠].

وتناول إخوان الصفا دراسة الحركة فى فصل كامل من الرسالة الخامسة عشرة من رسائلهم فى "بيان أقاويل الحكمة فى ماهية الحركة"، وهى تسبق حديثهم عن ماهية الزمان، والحركة – عندهم – هى النقلة من مكان إلى مكان فى زمان ثان، وضدها السكون وهو الوقوف والثبات فى مكان واحد زمانين"[١١].

كما درس ابن سينا الحركة ضمن العلم الطبيعى والحكمة النظرية التى "تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير "[١٢]، أى أنها تدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير، وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون.

ويفرق ابن سينا بين المبادئ العامة للأمور الطبيعية وبين العوارض العامة لها، وتندرج الحركة كما يندرج السكون – عنده –ضمن العوارض العامه للأمور الطبيعية، والجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى، فيجب إذن دراسة الحركة، والحركة هى "تبدل حال قارة فى الجسم يسيرًا يسيرًا على سبيل الاتجاه نحو شىء"[١٣]. وهذا ما ذكر من قبل فى التعريف أنه انتقال على نحو متدرج. والسكون – عنده –هو عدم الحركة.

والجسم الطبيعى لا يتحرك حركة طبيعية إلا حينما لا يكون موجودًا فى مكانه الطبيعى، أما إذا كان فى مكانه الملائم له، والخاص به، فإنه لا يتحرك بالطبع البته، وهذا يعنى أن كل محرك طبيعى فهو بالطبع يطلب شيئًا، ويهرب عن شىء، فالجسم المتحرك يتحرك عن حالة غير طبيعية قاصدًا مكانه الطبيعى.

وقد أكد ابن رشد على هذا المعنى حينما نراه يقول: "لما كنا قد أخذنا فى حد الطبيعة الحركة، فقد ينبغى أن نعرفها"، ويميز بين الأجسام الطبيعية والأجسام الصناعية على مبدأ الحركة والسكون، فإن الأجسام الطبيعية تفارق الأجسام الصناعية بأنها هى التى فى نفسها مبدأ حركة وسكون. وهذا التحديد إنما يقوم على عدّ مبدأ الحركة هو الأساس فيها، وهو صلب بنيان العلم الطبيعى؛ وعليه يكون تعريف علم الطبيعة عنده: هو "مبدأ أو سبب لأن يتحرك به ويسكن الشىء الذى هى فيه أولاً، وبذاته لا بالعرض"(١٤).

من هنا نستنتج أن:

١ -أن الطبيعة مبدأها الحركة، وهذه الحركة ذاتية لها وليست بفعل قوة خارجية، وهذه الذاتية هى سبب الفعل والتغير والانفعال، أى الانتقال من القوة إلى الفعل.

٢ -وبما أنها كذلك فتعد الطبيعة بمثابة القوة السارية فى الشىء، وليست قوة خارجة عن الشىء مفارقة له.

٣ -وكذلك فالسكون فى الطبيعة ما هو إلا سلب الحركة، وليس انتفاء لها، وهذا السكون ذاتى وليس بعرض، لأن انتفاء الحركة أمر لا يقره ابن رشد.

علاقة الحركة بالقوة والفعل:

تعتبر فكرة القوة والفعل من الأفكار الأساسية لتفسير الحركة، حيث يمكن أن تفسر لنا الموجود الطبيعى وكيفية انتقاله من حال إلى حال، والحركة هى فعل ما بالقوة، ولذا فقد اعتبر المفهوم العام للحركة هو الخروج التدريجى لا دفعة.

فالحركة هى التدرج من حال القوة إلى حال الفعل، والحركة هى الوسطى بين القوة المطلقة والفعل التام، فالحركة فعل ناقص يتجه نحو

التمام، وهى خروج الشىء على سبيل التدريج: ولذلك لا يمكن إرجاع الحركة إلى ما هو بالقوة تمامًا، ولا إلى ما هو بالفعل تمامًا، وإنما هو وسط بينهما.

وهذا يستلزم وجود طرفين هما: الاتجاه (من) والاتجاه (إلى)، فالحركة تتجه من حال القابلية إلى حال التحقق أو الوقوع، وبمعنى آخر من حال القوة إلى حال الفعل، فكان قبل الحركة موجودًا ساكنًا، ومعنى أنه ساكن أن منه قابلية للحركة قبل الفعل، ويأتى المحرك ليحرك هذا الجسم من حال القوة إلى حال الفعل. مثال ذلك: حركة نمو الطفل -على سبيل المثال- من طور الطفولة إلى طور الشباب هى حركة على سبيل التدريج، والطفل يتضمن حال الشباب بالقوة، والنمو هو انتقال من حال الطفولة إلى حالة الشباب.

وعلى هذا الأساس فإن الحركة ليست الفعل أو القوة، وإنما هى حالة وسط يمر بها الكائن من القوة إلى الفعل، والحركة " ليست الشىء بالقوة ولا الشىء بالفعل، بل هى حالة الشىء بين الفعل والقوة"[15]، وهذه النسبة بين القوة والفعل هى لتأكيد أن أى موجود لا يمكن أن يخرج من حال القوة والاستعداد إلى حال الفعل، وهو التمام والكمال، إلا من خلال الحركة.

وهذه العلاقة بين الفعل والقوة إنما تتم عن طريق الحركة، لأن القوة التى تقال على طريق الحقيقة إنما يمكن أن تخرج إلى الفعل فى وقت ما حتى لا يبقى فيها قوة أصلاً، وبهذا يرى ابن رشد أن الفعل والقوة إنما يستمدان وجودهما من الحركة فى الوقت ذاته الذى يمكنان فيه من تحديدها.

والحركة فى علاقتها بالقوة والفعل إنما هى فعل ناقص وغير تام، والتمامية والكمال للشىء يتم عن طريق انقضاء الحركة وتمامها بالصورة، ولهذا يفهم ابن رشد كمال الشىء بأن يتحقق كمال الموجود لا الفعل أثناء حركته وصيرورته أو حدوثه، وهو ما يبينه بشكل لا لبس فيه بقوله: "متى خرجت هذه القوة إلى الفعل بطلت الحركة"[16].

فالحركة كمال وفعل، والكمال كما بينه ابن رشد صنفان:

-أحدهما: كمال محض لا يكون فيه شىء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة الذى إذا بلغته كفت وتوقفت.

-وأما الكمال الثانى: فهو الذى يحفظ بالقوة، ولا يوجد إلا بوجود القوة مقترنة به، وهذا المعنى هو المسمى حركة، وتظهر الحركة فى الأمور المتصلة بها. فلابد إذن من اشتراط ما بالقوة "إذ إننا يمكن أن نميز بين كمال محض لا يكون فيه شىء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة، وكمال آخر يحفظ ما بالقوة مقترنًا به، وهذا المعنى هو الذى يسمى بالحركة، والمتحرك هو الذى ينتقل من حال عدم التحقق، أى من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل محققًا كماله.

الحركة والمقولات:

تظهر الحركة فى ثلاث مقولات هى: مقولة الكيف، ومقولة الكم، ومقولة الزمان. ويرفض الفلاسفة أن تظهر الحركة فى مقولة الجوهر؛ لأن الحركة فى الجوهر تعنى التغير، والكون والفساد، وليس الحركة، أى الانتقال من العدم إلى الوجود، ولا تغير عند أغلب الفلاسفة بين العدم إلى الوجود. بل الحركة هى انتقال من وجود إلى وجود، فلا حركة فى مقولة الجوهر عند كل من الفارابى وابن سينا من فلاسفة المشرق، وابن باجة وابن رشد من فلاسفة المغرب، فكل هؤلاء نفوا الحركة فى الجوهر.

أما الكندى أول فلاسفة الإسلام فإن الحركة عنده تقع فى الجوهر، ومرد ذلك تعريفه للحركة أنها "تبدل حال الذات" وهذا لا يتطلب حالة التدرج التى يفرضها انتقال الشىء من حال إلى حال. وبناء على هذا اختلف الكندى عن فلاسفة الإسلام فى القول بأن الطبيعة وجدت من العدم، فى حين أن أغلبية فلاسفة الإسلام ذهبوا إلى أن الطبيعة وجدت عن هيولى أولى قديمة.

الحركة والكيف:

تقع الحركة فى هذه المقولة، لأن الحركة قد تكون انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، والحركة فى الكيف هى حركة الاستحالة، فالاستحالة هى التى تطرأ على الكيف، كتغير لون الجلد، ويتم بإحلال صورة مكان صورة، وهذا

يختلف عن التغير فى حالة الكون والفساد.

وفى هذه الحركة كيفية زائلة، ولكن مع بقاء الصورة النوعية للشىء المستحيل، وكما يقول ابن سينا " ما دامت تلك الطبيعة باقية لم يتغير النوع ولم تفسد الصورة الجوهرية، فإن الموضوع ثابت"[١٧]، وهو مثل تسخين الماء، وتحوله من البرودة إلى الحرارة، أو صبغ الثوب وتحوله من السواد إلى البياض، فالموضوع ثابت والكيفية متغيرة.

الحركة والكم:

وتقع الحركة فى الكم على وجهين:

أحدهما: بزيادة مضافة إلى الموضوع فينمو لها.

وثانيهما: بنقصان يقع بالتحلل فينقص له الموضوع.

ولكن صورته فى الحالتين باقية، وهذا ما يسمى بالنمو والذبول. الكم إذن فيه حركة إذ إنها فى حالة ما يلزمه استحالة قوام من الكيف، فتلك غير ازدياده فى الكم أو نقصانه فيه، إذ إنها سلوك من قوة على فعل يسيرًا، فهو كمال ما بالقوة، فهو حركة[١٨]، وهو ما أثبته أيضًا ابن رشد عندما رأى الحركة فى مقولة الكم، وبانتقال الجسم من كمية إلى أخرى[١٩].

الحركة والأين:

والأين من المقولات التى تربط بالحركة بشكل واضح، وهى حركة النقلة من مكان إلى آخر، وهذه الحركة هى أولى الحركات وأوضحها، وذلك بشهادة الحس، وبالمقابلة بينها وبين السكون.

والحركة فى الآين أشد وضوحًا من حركتى الكم والكيف، وهى ضرورية لأنواع الحركات الآخرى، وكذلك هى على الترتيب الزمنى يمكن أن نعتبرها أولى الحركات.

والحركة فى النقلة لا تغير شيئًا من جوهرية الجسم، ولا من أعراضه، فالحركة هنا هى فى الأين، وتعنى انتقال الجسم من مكان إلى آخر.

وأنواع الحركات المكانية ثلاثة: حركة مستقيمة، وحركة دائرية، وحركة مزيجًا من المستقيمة والدائرية، وهناك من أضاف أيضًا الحركة فى مقولة الوضع.

علاقة الحركة بالمكان والزمان:

من اللواحق التى تتعلق بالحركة المكان، فالمكان موجود عند فلاسفة الإسلام، وللمكان ثلاثة أبعاد: الطول والعرض والعمق، ويستحيل أن يكون المكان جسمًا، إذ كيف يحل جسم فى جسم آخر، والجسم الطبيعى عندما يتحرك من نقطة إلى أخرى فإنه يتحرك فى مكانه، وهذه الحركة المكانية تعد من أبرز الحركات الدالة على وجود المكان.

وكذلك بحث الفلاسفة الزمان باعتباره مقياس الحركة، فليس هو الذى يتحرك، فالزمان واحد متصل لا تقابل فيه ولا انقطاع، فالانتقال من (متى) إلى (متى) آخر هو أمر يقع دفعة، مثل ذلك الانتقال من سنة إلى سنة أخرى، والزمان ليس هو المتحرك، بل إنه مقياس الحركة، فلا وجود للزمان بدون حركة، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان، مثال ذلك قصة أصحاب الكهف.

ولكى يؤكد الفلاسفة تصورهم هذا عن الحركة وعلاقتها بالمكان والزمان كان من الواجب عليهم نقد أصحاب الجوهر الفرد من المتكلمين، الذين ذهبوا إلى تقسيم المكان إلى نقاط، والزمان إلى آنات، وتصوروا الحركة أنها انتقال عبر نقاط فى المكان، أو عبر آنات فى الزمان.

والحركة عند أصحاب الجوهر الفرد شرط فى إيجاد الأجسام، والجوهر الفرد يتحرك ويسكن، فتتحرك الجواهر مجتمعة مكونه للأجسام، ثم تتفرق هذه الجواهر بالحركة أيضًا لتفسد وتنحل الأجسام. لذا فقد جوزوا على الجوهر الواحد إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون[٢٠].

وما يقصده المتكلمون من الحركة غير ما قصده الفلاسفة المسلمون، إذ إن الحركة تقع – عندهم – فى أربع مقولات، وهى الكم والكيف والوضع والأين، أما المتكلمون فقد رفضوا هذه المقولات ولم يعترفوا إلا بمقولة الأين، وهى التى تسمى بالنقلة "فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية[٢١] والحركة تتم

بتقسيم المكان إلى نقاط، والزمان إلى آنات، وتتم الحركة عندما ينتقل الجسم من نقطة إلى أخرى فى آنين من الزمان، والسكون أن يبقى الجسم فى النقطة الواحدة أكثر من آن من الزمان.

وهكذا ربط المتكلمون بين الحركة والزمان والمسافة، فالمسافة متناهية، وهى المكان المركب من مجموعة متناهية من النقاط يتحرك عليها الجسم فى زمان متناهٍ فى القسمة يتكون من آنات، والحركة الواحدة هى حركة جوهر فرد فى جزء من المسافة لا تتجزأ، فالحركة الواحدة لا يصح أن يقطع بها إلا مكان واحد.

وينتج عن علاقة الحركة بالزمان عند أصحاب الجوهر الفرد تفسيرهم للسريع والبطىء، فيعرف الآمدى البطء وعندهم بأنه " عبارة عن كثرة تخلل السكنات، والسرعة عبارة عن تقللها. وأنكر أصحاب الجوهر الفرد وجود حركة سريعة وأخرى بطيئة، وفسروا وجود حركة أبطأ من حركة لوقوع سكنات فى الحركة البطيئة أكثر من الحركة السريعة، فكل جزء من المسافة قد يقع فيه حركة، وقد يقع فيه سكون، وهذا ما يفسر السرعة والبطء، فالسريع هو أن ينتقل الجسم من نقطة إلى أخرى بدون سكون، والبطىء هو أن ينتقل الجسم بحركة من نقطة إلى نقاط مع البقاء أو السكون فى بعض النقاط.

إلا أن الفلاسفة أنكروا أن تكون للحجر حال انحداره وقفات، وأرجعوا السرعة فى النزول إلى الثقل والخفة، ولذا حرصوا على نقد مفهوم أصحاب الجوهر الفرد فى الحركة وعلاقتها بالزمان والمكان، ويمكن إيجاز نقدهم فى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: استدل المتكلمون على وجود حركة غير متجزئة بتقسيمها إلى حالات ثلاث: ماضية ومستقبلة وحاضرة، وأن هذه الحركة الحاضرة لا تنقسم.

إلا أن الفلاسفة قد نبهوا إلى أن حكم المتصلات غير القارة كالحركة والزمان هو حكم المتصلات القارة كالجسم، فلا حركة مكونة من أجزاء لا تتجزأ، ولا زمان أيضًا، فلا يصح عندهم تقسيم

الحركة إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، لأن الحال حد مشترك وليس جزءًا من الحركة، فالحركة "منقسمة بلا نهاية توهمًا وفرضًا لا وجودًا وفصلاً"(٢٢)، وكذلك المسافة -أى المكان -عندهم" تنقسم إلى غير نهاية بالقوة، وكذلك يجب أن تنقسم الحركة التى هى بمعنى القطع معها إلى غير النهاية بالقوة"(٢٣).

النقطة الثانية: يرفض ابن سينا التفسير الكلامى للسريع والبطىء بأنه تخلل السكنات، فيرى أنه ليس عدم حركة اتفقت سكون(٢٤)، والحركة إذا كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة، وأبطأ من حركة.

ويقدم ابن سينا أمثلة تدل على خطأ تصور المتكلمين للبطء بأنه بسبب تخلل السكنات مثال ذلك الطائر فى طيرانه، أو السهم فى انطلاقه، قد يتحرك حركة قليلة السكنات ولكنها مساوية لحركة الشمس، فليس معنى ذلك تساويهما لعدم تساوى المسافتين، "فإذا ليس حركات لا تتجزأ" ولا فى غاية السرعة، وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات؛ ولذا يرفض تفسير المتكلمين للحركة البطيئة، وأنها بسبب تخلل السكنات فى أجزاء الحركة، وينقد كل من يوحد بين الزمان والحركة، لأنه فى حين توجد أنواع كثيرة للحركة إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينهما: فالزمان إذن ليس هو الحركة، ولكنه مرتبط بالحركة، حيث نعرف الزمان بواسطة الحركة.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٦٨م، ص١٥٩. نقلاً عن د. محفوظ عزام: الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا، دار الهداية مصر ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص١٨١.

(٢) د/أحمد الطيب: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، دار الشروق، القاهرة ط١ سنة ١٤٢٥/٢٠٠٤م، ص١٠٦.

(٣) انظر التعريفات عند: الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص١١٤ -١١٦، جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، سنة ١٩٨٢م، ج١ ص٤٥٧-٤٥٩، ص٦٦٠ -٦٦١.

(٤) أرسطو: الطبيعة - الترجمة العربية - ترجمة إسحاق بن حنين - تحقيق د.عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٤م،٣ ف١، ٢٠٠ب، ص١٦٥.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهواني: الكندي، فيلسوف العرب، ضمن سلسلة أعلام العرب - مصر. ص٣٠٦.

(٦) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي القاهرة. ج٢ ص٣٦.

(٧) الكندي: المصدر السابق ج١ ص٤٠.

(٨) الكندي: المصدر السابق ج١ ص٢٢٠، وأنظر أيضًا: د. فيصل بدير عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها - مكتبة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس القاهرة، سنة١٩٨٠م، ص٢٥٠- ٢٥٤.

(٩) الفارابي: رسالتان فلسفيتان - جوابات ص٩٥-٩٦.

(١٠) إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي - القاهرة، سنة١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م، ج٣ ص١٣٦.

(١١) ابن سينا: عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، سنة ١٣٢٨هـ، ج١ ص٣.

(١٢) ابن سينا: النجاة محيي الدين الكردي - القاهرة، سنة ١٩٣٨م، ص١٠٧.

(١٣) ابن رشد: السماع الطبيعي. دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد الهند ط١ سنة١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص١٣،١٢.

(١٤) الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ج١.

(١٥) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج - المطبعة الكاثولوكية بيروت، سنة١٩٤٢م، مقالة الطاء ج٢ ص١١٦٤.

(١٦) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات- الفن الأول، السماع الطبيعي، تحقيق: سعيد زايد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٣م، ص١٠٢،١٠١.

(١٧) د. صابر عبده أبا زيد: فكرة الزمان عند إخوان الصفا - مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٩٩م، ص١١٦.

(١٨) ابن رشد: تلخيص المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة د. تشارلز بتروث د. عبد المجيد هريدي - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة١٩٨٠م، ص١٥٢.

(١٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هـ ريتر - مطبعة الدولة إستانبول سنة ١٩٢٩م، ج٢ ص٣١١.

(٢٠) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي - طبعة القسطنطينية سنة ١٨٧٩م، ص٣٣١.

(٢١) الجرجانى: السابق ص٣٦٢.

(٢٢) ابن سينا: الشفاء السماع الطبيعى ص٢٠٣.

(٢٣) ابن سينا: النجاة ص١٥٢.

(٢٤) المرجع السابق.

مراجع للاستزادة:

- أبو زيد (د. منى) التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- البعراتى (بناصر) بحث بعنوان "إمكانية ابن رشد فى تطور الأفكار العلمية، تصور الحركة" ضمن أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، نشر الجمعية المغربية الفلسفية ص٢٠٠١م.
- العبيدى (د. حسن مجيد): العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، دار الطليعة بيروت، سنة ١٩٩٥م.
- العراقى (د.محمد عاطف) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف سنة ١٩٦٨م.
- على (أحمد منصور حسن) مشكلة الحركة عند كل من أرسطو وابن رشد، رسالة ماجستير - كلية الآداب- جامعة المنيا، سنة ٢٠٠٧م.

الحس

لم يكن الإدراك بإحدى الحواس من المعانى التى أدرجها المعجم العربى القديم فى قائمة الحس، ففى (لسان العرب): "حَسَّ الشىء يحسُّ حِسًّا وحَسًّا وحسيسًا، وأحس به وأحسه: شعر به. ولعل أول ما أشير إليه عربيًا هو فيما جاء فى مثل الحديث الذى ذكره ابن الأثير فى (النهاية)، وما قام به من تعريف للإحساس، قال: إنه قال لرجل: متى أحسست أم ملدم أى متى وجدت مس الحمى"[١].

١ -اللفظة الإنجليزية sense قد تعنى الحس بإحدى الحواس، وقد تعنى العقل، وقد تعنى المعنى فيقال عن عبارة: إنها ذات معنى يسيغه العقل أو خلو منه nonsense .

٢ -إحدى قوى المعرفة عند ابن سينا، الحس "يدرك الجزئيات الشخصية"[٢]. عند جون لوك الحس الباطن internal sense يقال على الاستبطان reflection[٣] (essay it (ch14) حس باطن sense intime اصطلاح استخدمه مين دى بيران وتابعته المدرسة الانتقائية للدلالة على الشعور.

حس خلقى moral sense عند هتشون hutcheson منحة من الله وهو لذلك لا يقر إلا الأفعال النافعة للغير أو العائد علينا بخير شخصى يتفق مع خير الغير وهو حس أصيل لا يرجع إلى الدين ولا إلى النفع الاجتماعى"[٤].

حس مشترك common sense

(١) عند أرسطو إحدى قوى النفس، ووظيفتها

أ- إدراك ((المحسوسات المشتركة)) التى ليست موضوع حاسة بعينها مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار

ب- التمييز بين الحواس.

ج- إدراك ما ندركه.

(٢) عند ابن سينا هو حس خاص وقوة هى مركز الحواس، ومنها تتشعب الشعب، وإليها تؤدى الحواس، وهى

بالحقيقة التى تحس، ويسميها فنطاسيًا[٥].

(٣) يرادف الآن الرأى الشائع، وهو مجموع المبادئ المشتركة فى الأذهان جميعاً، وهو سبيل الحكم على سلوك الناس بالصواب أو بالخطأ من غير وعى بالمقدمات المنطقية.

(٤) يقترح زكى نجيب محمود ترجمة اللفظة الأجنبية بالفهم المشترك، ويرى أنها ترجمة، وحجته فى أن كلمة sense فى اللغة الانجليزية لها معنيان فهى تعنى ((الحس)) بإحدى الحواس (كالبصر والسمع واللمس)، وهى تعنى كذلك ((المعنى العقلى)) فتراهم يصفون لك الشخص أو العبارة، بهذه السمة ومشتقاتها، ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه، وعلى ذلك فهم إذا وصفوا شيئاً بأنه common sense فإنما يقصدون بأن ذلك الشىء يمكن إدراكه للناس جميعاً بفطرتهم وبداهتهم التى لا تحتاج الى تعلم وتدريب[٦]

الحس عند الفلاسفة:-

هناك اختلاف كبير فى وجهات نظر الفلاسفة فيما يخص قضية اطلاعنا على العالم الذى يحيط بنا، وما هى المراحل التى نطويها للوصول إلى هذه المعرفة ؟ ومن أى مصدر تصل أذهاننا ؟ إن أكثر الفلاسفة عدوا الحس أحد مصادر المعرفة رغم ظهور قطبين على طرفى الإفراط والتفريط فى هذا المجال.

١ - "الحسيون"حيث يعتبرون الحس الطريق الوحيد للمعرفة وينكرون المصادر الأخرى كالعقل.

إن هؤلاء الذين ظهروا فى القرن السابع عشر أنكروا قيمة البرهان القياسى العقلى، واعتبروا أسلوب التجربة الأسلوب الوحيد والسليم والمعتمد عليه فى هذا المجال، وتعتقد هذه المجموعة بعدم أصالة وتجذر الفلسفة النظرية العقلية المستقلة عن العلوم التجريبية، ويعدون العلم ثمرة الحواس فقط، والحواس لا تتعلق إلا بظاهر وعوارض الطبيعة، إذن لا اعتبار للمسائل الفلسفية الأولية، وذلك لأنها نظرية وعقلية بحتة وتتعلق بالأمور غير المحسوسة، ولا يدرك الإنسان هذه المسائل نفيًا أو إثباتًا[٧].

إن الماديين ومن ضمنهم أتباع المذهب

"الديالكتيكى"من المتحمسين لهذه النظرية، فهم يقولون: "إذا انقطعت جميع قنوات التأثير الخارجى عن حسنا، فهذا يعنى أننا سوف لا نعرف شيئاً وسيعجز الذهن عن جميع نشاطاته، وتبقى معرفة الواقعيات أمرًا محالاً، وعلى هذا فالحس منشأ المعرفة ومبنى أحكامنا تجاه أى مسألة، فينبغى القول: إن الحس منبع المعرفة، بل منبعها الوحيد"[٨].

٢ـ المجموعة الأخرى هى التى تقع فى الطرف المقابل للمجموعة الأولى تمامًا، وهى التى لا تولى أى أهمية للحس فى مجال المعرفة.

يقول "ديكارت": "لا نستطيع الوثوق بالمفاهيم التى وصلتنا من الخارج بواسطة الحواس الخمسة بأن لها مصداقية خارجياً أم لا، وإذا كان لها مصداقية فلا يقين لنا بتطابقه مع الواقع"[٩]

ويعتقد (ديكارت) أن محسوسات الإنسان لا تتطابق مع الواقع، وآن الحس هو وسيلة ارتباط بين جسم الإنسان والخارج، ويرسم لنا صورة كاذبة عن العالم، فهو يعتقد أن المفاهيم النظرية هى أساس العلم الواقعى "[١٠]

والخلاصة: أن هذه المجموعة تعتقد آن المعقولات فقط لها قيمة علمية يقينية، أما المحسوسات فلها قيمة علمية غير يقينية [١١]

إن المجموعة الأولى تستند إلى أخطاء العقل النظرى والاختلاف الفاحش بين العلماء فى المسائل العقلية، بينما تستند المجموعة الثانية إلى أخطاء الحواس، حيث يذكرون أعدادًا لا تحصى من أخطاء حاسة البصر التى تعتبر أهم وأوسع حاسة للإنسان. ونوضح ما ندعيه بصورة مركزة فنقول: بالنسبة للحسيين يمكن حصر أهم إشكالاتهم فى النقاط التالية:

(١) إن كل إنسان عند مشاهدته للموجودات الخارجية يواجه مجموعة من الحوادث والقضايا الجزئية لا يمكن الاستفادة منها للاستدلال؛ لأن كل استدلال يجب أن يستند إلى قضية كلية، ومن هنا تبدأ مسئولية العقل، حيث يقوم بصياغة قضايا كلية من هذه الجزئيات، فمثلاً نلاحظ أن قطعة الحجر تكسر الزجاج العادى فى

ظروف مختلفة، فهذه الحوادث الجزئية الحاصلة بالحس تنتقل إلى العقل، فيصوغ العقل قاعدة كلية تجاه هذه المسألة، وكذلك الأمر بالنسبة للتجربة فى الظروف والأزمنة والأمكنة المختلفة التى تكشف عن أن الضوء ينتشر بصورة خط مستقيم، فالعقل يصوغ قاعدة كلية من هذه الحوادث الجزئية لا وجود لها فى الخارج والموجود فى الخارج هو ماصدقاتها لا ذاتها.

وعليه فالإدراكات الحسية كالمواد الخام التى قد "تتحلل" وقد تتركب فى مختبر العقل، ومن خلال هاتين العمليتين نحصل على المفاهيم الكلية التى يستفاد منها فى المنطق والاستدلال.

(٢) مما لاشك فيه أنه ينبغى الاستفادة من العقل لإصلاح الأخطاء الناشئة من خطأ الحواس، فعندما نقول:

فإذا أخطأ البصر فى رؤية الأشجار المتوازنة متقاطعة من بعيد فإن المعيار فى تشخيص وإدراك الخطأ هذا هو العقل.

صحيح أن تمييزنا لهذا الخطأ يستند إلى الحس أيضاً حيث إننا ندرك خطأ بصرنا من بعيد ؛لأننا طوينا الشارع من أوله إلى آخره عدة مرات وشاهدنا الأشجار فى طول الشارع متوازية ولم تلتق فى مكان، لكن هذا الاستدلال الذى يستند إلى الحس يقوى عندما يقول لنا العقل: إن اجتماع النقيضين محال، ويقول بامتناع أن تكون الأشجار متوازية ثم تلتقى فى نقطة واحدة، فاستدلالنا بهذا الشكل يثبت لنا خطأ ما نشاهده من بعيد. فى الحقيقة إن قضية امتناع اجتماع النقيضين التى تدرك بالعقل تشكل حجر الأساس لجميع الاستدلالات، وعليه فلا يؤخذ بالدليل الحسى دون الاستناد إليها.

(٣) فضلاً عما سبق، فإن ما ندركه بالحس هو ظاهر الأشياء، وما نرى من الجسم بالحس مجرد مظهره لا شىء آخر، وعليه فبدون تدخل الإدراكات العقلية لا نستطيع معرفة حقيقة الجسم.

وقد يقال: إن الحواس لا دور لها لوحدها بل يجب الاستعانة بالإدراكات العقلية حتى فى العلوم التجريبية،

لكن ينبغى الإذعان إلى هذه الحقيقة. وهى أن جميع الإدراكات العقلية حصلت بواسطة الحواس، وكما يقول "جون لوك" الفيلسوف الإنجليزى المعروف: "لا شىء فى العقل لم يوجد قبله فى الحس" إن هذه الجملة التى أصبحت مثلاً وبقيت ذكرى منه تدل على أن الذهن كان كاللوحة البيضاء فى البداية وقد ينقش عليها بعد ذلك بواسطة الحواس، وأن لا وظيفة للعقل غير "التجريد" و "التعميم" أو "التحليل" و "التركيب" لمدركات الحواس.

لكن هذا خطأ فظيع: وذلك لأن علمنا (الذى هو علم ضرورى) لم يحصل بواسطة الحواس، أو أن علمنا باستحالة اجتماع النقيضين لم يحصل عن طريق الحواس، فنحن ندرك محالة أن نكون موجودين ومعدومين فى أن واحد وإن لم نملك حواسًا، كذا الأمر بالنسبة لقضايا أخرى لا حاجة فيها إلى الحواس.

وتوجد أبحاث كثيرة فى هذا المجال لو أسهبنا فيها لا بتعدنا عن هدف هذه المقالة، وتطرقنا لبعضها هنا كان بهدف توضيح نظريتى "الحسيين" و "العقليين" الذين حصروا سبل المعرفة فى بعد واحد، وأن نظريتيهما سقيمتان وأن كلا من "الحس" و "العقل" يشكلان منبعًا ومصدرًا للإدراك، كما انعكس ذلك فى القرآن الكريم.[١٢]

المعرفة الحسية فى القرآن الكريم:-

أوضح القرآن الكريم طبيعة الوسائل التى يتعامل بها الإنسان مع الأشياء، فأشار إلى أن الحواس هى وسيلة الاتصال بينه وبين محيطه الخارجى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:٧٨)[١٣].

ولقد أشارت آيات متعددة من الكتاب الكريم إلى مكانة الحواس ودورها فى المعرفة، ومن الملاحظ هنا أن القرآن الكريم يؤكد على حاسة السمع دون غيرها من بقية الحواس، وجميع النصوص التى تتكلم عن الحواس تبدأ بحاسة السمع؛ ولهذا المعنى دلالة قرآنية فإن أول الحواس

التى يستخدمها الإنسان فى التعامل الأول مع العالم الخارجى هى حاسة السمع[١٤]، وأن تعطيل هذه الحاسة يعنى عزله عن العالم، ولقد صور القرآن الكريم هذا المعنى فى قصة أهل الكهف، ففى الوقت الذى أراد الله تعالى أن يقطعهم عن هذا العالم مدة طويلة أوقف عندهم عمل هذه الحاسة حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾ (الكهف: ١٠ - ١١).

ولقد حث القرآن الكريم على ضرورة طلب العلم القائم على إدراك الحواس فى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: ٣٦).

وعليه فإن أى أداء علمى يجب أن يخضع لمعيار التثبيت المباشر الذى يقع ضمن درك الحواس، وهذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبى الحديث[١٥].

التجربة الحسية عند السلف:

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة، وهذا ظن خاطئ فى أساس مبعثه، إن هؤلاء الدارسين لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الإلوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين فى كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبدًا المعارف الحسية، ولا يشكون فى عطاء التجربة الحسية فى ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدرًا لليقين فى الجوانب العلمية وما عداها يكون ظنيًا ما لم تثبت التجربة صدقه.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف على جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط، أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل ما جربه الإنسان فى المجالات التالية[١٦]

(أ) ما جربه الإنسان بعقله.

(ب) ما جربه بحسه.

(ج) أو عقله وحسه معًا.

(د) ما تواتر عنده مما جرَّبه غيره.

(هـ) وما كان داخلاً تحت قدرته فى التجريب.

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها. كطلوع الشمس.

فإن موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد فى أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وكلها أمور ليست داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هى من صنعه، ولكنها من المجربات التى يمارسها الإنسان فى حياته اليومية وأصبح العلم بها مشتركًا بين جميع الناس بدون تشاعر بينهم، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم[١٧]

التجربة الحسية والتواتر كمصدر للمعرفة عند ابن تيمية:-

يرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضًا إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه، أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده فى نفسه من جوعه وعطشه، وألمه، ولذته.

ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر، والكواكب.

وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد فى رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر، وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، وكذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب قد اشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس فى العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم فى وجود البحر وأكثرهم ما رأوه، ونحو ذلك فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة الناس[١٨]، وكذلك الأمر فى القضايا التجريبية أن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع الرقبة يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يصيب الألم، هذه كلها قضايا كلية، لكن العلم بها "تجريبى" فالقضية التجريبية هى أساس القضية الكلية، بل هى الحقيقة الوحيدة المؤكدة "إن الحس إنما يدرك رأيًا معينًا، أو موت شخص معين، أو ألمًا

مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بما يتركب من الحس والعقل، وليس الحس هنا هو السمع"[١٩].

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبيات وبعضهم يجعله نوعين: تجريبيات، فإن كان الحس المقرون بالعقل من الإنسان: كأكله، وشربه، وتناوله الدواء سماه "تجريبًا" وإن كان خارجًا عن قدرته كتغير آشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه "حدسًا".

ويطلق ابن تيمية لفظ التجربة على كل ما يجربه الإنسان بعقله وحسه، وإن لم يكن من مقدوراته، ومن الأمثلة على هذا أنه إذا طلعت الشمس، انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت الرؤوس جاء الحر، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وآزهرت، وهذا أمر فيه الناس جميعًا، فإنهم قد اعتادوه وجربوه"[٢٠].

ولكم مجَّد ابن تيمية التجربة والتجريب، ورأى أنها "حاسمة قاطعة"، وأننا نحتج بها على المنازع "[٢١].

أ.د محمد على الجندى

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب ص٣: مادة حس.

(٢) ابن سينا: النجاة ص٦٥.

(٣) lock (i): An essay concerning human underst anding ch. 1 p.

(٤) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى ص١٧١.

(٥) ابن سينا: الشفاء ص٣٣٣.

(٦) د. زكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا ص١٤٢.

(٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة ص٧١.

(٨) المادية اليالكتيكية "نيك أنيس" ص٣٠٢.

(٩) مسار الحكمة فى أوربا، ١٧٢/١.

(١٠) المصدر السابق ص١٧٢.

(١١) د. أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة ص٨٦ وما بعدها.

(١٢) المصدر السابق: نفس الموضوع.

(١٣) د. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، طبع القاهرة الثانية ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥م ص١٤٣، وهذه الحاسة (حاسة السمع) أكثر شمولاً من حاسة البصر فقد يتعلق بالماضى والغائب، أما البصر فلا يتعامل إلا مع مرئيات مباشرة.

(١٤) ولهذا أكدت الأبحاث العلمية فى مجال الطب أن السمع يأتى من حيث الأهمية قبل البصر، وأن السمع هو المنفذ الذى يطل منه الإنسان على العالم الخارجى منذ لحظة وجوده، يلاحظ الدكتور خالص حلبى كنجو: الطب محراب الإيمان، طبع بيروت سنة ١٩٧٨م، ص٢٦.

(١٥) د ـ محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامى، دراسة ونصوص طبع القاهرة سنة ١٩٧٨م، ص٢٦.

(١٦) د ـ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق، ص٢٦٤ وما بعدها.

(١٧) د ـ الجليند: مرجع سابق ص٢٦٥.

(١٨) ابن تيمية: الرد.. ص٩٣.

(١٩) المصدر السابق: نفس الموضوع.

(٢٠) المصدر السابق: ص٩٤.

(٢١) المصدر السابق: ص٩٥.

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة.

٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة.

٣- د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان.

٤- د. عبد الرحمن بدوى: التفكير العلمى (سلسة عالم المعرفة).

٥- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى.

الحـــــق

الحق فى اللغة: هو الثابت، واللائق، والصحيح، والمستقيم، والواجب، والعمل الذى يحدث حتمًا، وصدق القول، والوفاء بالوعد. وهو اسم من أسماء الله تعالى.

وفى الاصطلاح: يطلق الحق على معان متعددة منها:

-الحكم المطابق للواقع، ويقابله الوهم حيث لا تكون هناك مطابقة بين الحكم والواقع. والحق بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك.

-مطابقة الواقع للاعتقاد، ويقابله الباطل، كما أن الصدق ما هو إلا مطابقة الاعتقاد للواقع، ويقابله الكذب.

-والاعتقاد الحق هو ذلك الاعتقاد الذى يخلو من الأوهام والأباطيل والأكاذيب.

-الحق هو مطابقة باطن الشىء لظاهره، وهو بذلك يكون ضد الزيف. فالحق هنا يكون ذا طابع أخلاقى عندما يعتبر مضادًّا للرياء؛ وذلك لأن الرياء فيه زيف، إذ إن الجوانى بذلك يكون عكس البرانى، فالمرائى يتظاهر بما ليس فيه. والحق كذلك يكون مضادًّا للنفاق؛ لأنه مدح للغير بما ليس فيه، ولأن ما يعتقده وما يوجد فى قلبه يكون عكس ما يقوله بلسانه.

-الحق هو ما كان فعله مطابقًا لقاعدة محكمة، وحق على المرء أن يفعل كذا أى وجب عليه، وحق لك أن تفعل كذا أى كان فعله حقيقًا بك، وكنت حقيقًا بفعله. وفى الحديث: «إن الله أعطى لكل ذى حق حقه، ولا وصية لوارث» أى حظه ونصيبه الذى فرض له. والحق بهذا المعنى يستدعى التنفيذ، لأن القوانين والعقود تفرضه؛ كقولنا: حق الدائن، وحق العامل، أو لأن الرأى العام والأخلاق والعادات توجبه. وبذلك، فإنه يمكن القول بأن

الحق والواجب إضافيان، فإذا كان الفعل واجبا على أحد الرجلين كان حقًا للآخر، مثال ذلك علاقة الدائن بالمدين، فإذا وجب على المدين أن يوفى الدائن حقه، حق للدائن أن يستوفى ذلك الدين. على أن الحق آضيق من الواجب؛ لأنه إذا وجب على الغنى أن يتصدق على الفقير بشىء من المال فليس يحق للفقير أن يطالبه به. لذلك، فإنه يمكن التفرقة بين الواجبات الملزمة والواجبات الواسعة، فالواجبات الملزمة هى الواجبات المقابلة للحقوق التى تستوجب التنفيذ، والواجبات الواسعة هى الواجبات المقابلة للحقوق التى لا يستطيع صاحبها أن يطالب بتنفيذها. وسواء أكانت الواجبات المقابلة للحقوق ملزمة أو غير ملزمة، فإنها فى نظر الفلاسفة ثابتة ومطلقة.

-الحق ما تسمح القوانين الوضعية بفعله، سواء كان ذلك السماح صريحًا، أو كان نتيجة مبدأ عام يسوِّغ كل فعل غير محظور، أو هو ما تسمح العادات والأخلاق بفعله، سواء كان ذلك الفعل عملا صالحًا أو عملاً لا علاقة له بالأخلاق الفاضلة.

-وهناك تفرقة بين الحق الطبيعى والحق الوضعى، فالحق الطبيعى هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، والحق الوضعى هو مجموع الحقوق المنصوصة فى القوانين المكتوبة والعادات الثابتة.

-والحق اسم من أسماء الله الحسنى، ويكثر استخدامه للدلالة على الذات الإلهية. وقد تحدث عنه الصوفية باعتبار أنه يقابل الخلق؛ إذ إنه تعالى فى نظرهم الوجود المطلق غير المقيد بأى قيد.

ويتضح من ذلك أن لفظ (الحق) يُستخدم فى مجالات المنطق والأخلاق والمعاملات والميتافيزيقا.

ومن الواضح أن هذا المعنى الاصطلاحى قد يختلف أحيانًا عن المعنى اللغوى؛إذ إنه فى حين أن المعنى اللغوى يدور حول الثبوت، فإن المعنى الاصطلاحى يدور حول المطابقة، ويبدو أن هذا المعنى قد ابتدعه مفكرو الإسلام.

ومن الملاحظ أن كلمة (الحق) ومشتقاتها قد وردت كثيرًا فى القرآن الكريم لتدل على معان متعددة، وإن

كانت فى مجملها لا تخرج عن المعنى اللغوى الذى أشرنا إليه أعلاه، والذى يفيد أن الحق هو الثابت الصحيح، وهو ضد الباطل.

والحق لفظ كثير الورود فى الكتاب الكريم، والمراد منه على سبيل التعيين يختلف باختلاف المقام الذى وردت فيه الآيات، ومعناه العام لا يخلو من معنى الثبوت والمطابقة. ويمكن أن نشير إلى هذه المعانى فى شيء من الإيجاز كما يلى:

١ -حق الأمر أى ثبت ووجب، كما فى قوله تعالى: ﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ (الأعراف:٣٠).

وهناك آيات كثيرة وردت فيها كلمة الحق بهذا المعنى.

٢ -حُق الشىء أى خضع وانقاد، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝٤ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ﴾ (الانشقاق:٢ -٥).

٣ -وأحق الله الحق أى أظهره وأثبته للناس، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (الأنفال:٧).

٤ -استحق الشىء أى استوجبه، كما فى قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا ﴾ (المائدة:١٠٧)، أى استوجبا إثمًا.

٥ -استحق عليه أى وقع عليه، كما فى قوله تعالى: ﴿ فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَٰنِ ﴾ (المائدة:١٠٧).

أى فشاهدان آخران يقومان مقامهما من الذين وقع عليهم ضرر الشهادة وجُنى عليهم بها، وهما الأوليان الأحقان بالشهادة لقرابتها ومعرفتهما.

٦ -الحق هو الله؛لأنه تعالى هو الموجود الثابت لذاته، كما ورد فى قوله تعالى: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ﴾ (طـه:١١٤). ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ (الحج:٦)، فالحق هنا يعتبر صفة أو اسمًا

لله تعالى تعبر عن الموجود الثابت الذى لا يتغير، وقوله تعالى: ﴿ فَعَلِمُوٓاْ أَنَّ ٱلۡحَقَّ لِلَّهِ ﴾ (القصص: ٧٥). أى أن الألوهية ثابتة لله وحده لا يشاركه فيها سواه.

٧ -الحق بمعنى كُتُب الله وما فيها من العقائد والشرائع والحقائق، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ ﴾ (الممتحنة:١). فالحق هنا يعنى الشريعة: ﴿ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ ﴾ (الحديد:١٦). والحق هنا يعنى كتب الله وما فيها من العقائد والشرائع.

٨ -الحق يعنى الأمر الواقع لا محالة الذى لا يتخلف، كما ورد فى قوله تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ ﴾ (يونس:٥٥).

أى أن وعد الله لابد أن يقع ويثبت.

٩ -من معانى الحق فى القرآن أنه أحد حقوق العباد، وهو ما وجب للغير ويتقاضاه، أو هو الواجب الذى ينبغى أن يطلب، كما ورد فى قوله تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ (الذاريات: ١٩)، أى واجب مقرر يتقاضونه.

١٠ -الحق بمعنى العلم الصحيح، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﴾ (النجم: ٢٨)، أى العلم الصحيح .

١١ -الحق بمعنى العدل، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡنَاۚ رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ ﴾ (الأعراف: ٨٩)، أى احكم بيننا بما جرت به سنتك فى الفصل بالعدل بين المهتدين والضالين .

١٢ -الحق بمعنى الصدق كما فى قوله تعالى: ﴿ وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ ﴾ (الأنعام: ٦٦) أى الصادق المنزل من الله.

١٣ -الحق بمعنى البيِّن الواضح، كما فى قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗا ﴾ (الأنفال:٤)، أى إيمانًا واضحًا تامًا.

١٤ -الحق بمعنى الحكمة التى يتم الفعل بموجبها، كما فى قوله

تعالى: ﴿ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (يونس:٥).

١٥ -الحق بمعنى المسوِّغ بحسب الواقع، كما فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣). أى إلاّ بالسبب المسوّغ.

١٦ -الحق بمعنى التام الكامل، كما فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴾ (الواقعة: ٩٥). أى اليقين الثابت الكامل أو التام.

١٧ -وقد ورد أفعل تفضيل (أحق) بمعنى أولى، كما ورد فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ ﴾ (البقرة:٢٢٨)، أى أصحاب الحق.

يتضح مما سبق أن كلمة (الحق) قد استخدمت فى القرآن الكريم بمعان متعددة تزيد زيادة ملحوظة عما ورد فى المعاجم اللغوية من معان لهذه الكلمة.

ويمكننا أن نلاحظ مما سبقت الإشارة إليه بصدد معنى (الحق)، سواء فى اللغة أو فى الاصطلاح أو فى الاستعمال القرآنى، أن هناك أبعادًا ثلاثة يمكن دراسة الحق من خلالها، وهى: البعد الأخلاقى، والبعد المنطقى، والبعد الميتافيزيقى.

إذا أردنا أن نتحدث عن البعد الأخلاقى للحق، فإنه من الممكن أن نلاحظ أن استخدام الحق فى مجالى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى قد اتخذ معنى أخلاقيًا. وهذا أمر مقرر؛ لأنه من الثابت أنه توجد علاقة بين الأخلاق والقانون الوضعى من جهة، وبين الأخلاق والشريعة الإسلامية من جهة أخرى، وذلك على نحو ما هو مبين فى غير هذا الموضع.

لذلك، فإنه إذا كان الحق يعد قيمة من أهم القيم الأخلاقية، فإنه لا غرو أن يحتل مكانة بارزة فى المباحث القانونية والشرعية على السواء.

فمن الملاحظ أن كلاً من الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى يستخدم مصطلح (الحق)، وذلك للدلالة على الأمور الآتية:

-الحقُّ فى مجال الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى إنما هو مصلحة ذات قيمة مادية أو أدبية

يحميها الشرع والقانون.

-وكذلك فإن الحق فى هذا المجال إنما هو اختصاص يتم بموجبه تخويل صاحبه سلطة ما، وهو بذلك يكون مقابلاً للواجب الذى يكون صاحبه مكلفًا بأدائه. فهذا الاختصاص ما هو إلا علاقة بين شخص وشخص آخر، (أو بين شخص وعدة أشخاص) وتشمل الحق الذى يكون موضوعه المال، كالدين فى الذمة لأى سبب كان، أو الذى يكون موضوعه ممارسة سلطة شخصية، كممارسة الولى ولايته والوكيل وكالته، وكلاهما حق لشخص اكتسبه بموجب الشرع والقانون نتيجة لعلاقته بشخص أو أشخاص آخرين. ولا معنى للحق هنا إلا عندما يكون هناك ميزة ممنوحة لصاحبه وممنوعة عن غيره.

-والحق أيضًا فى مجال الشرع والقانون قد يراد به السلطة على شىء معين، كحق الملكية؛ لأنها سلطة لإنسان على ذات الشىء، وحق الانتفاع بالأعيان وحق الولاية على المال.

-ومن الثابت فى الشريعة والقانون أن كل حق لشخص يقابله واجب يقع على عاتق غيره، وهذا الواجب قد يكون عاما ويدخل فيه جميع الناس ما عدا صاحب الحق، وعليهم أن يمتنعوا عن التعرض له فى استعمال حقه، وهو واجب سلبى لا يلزم المرء بالقيام بأى عمل، وإنما يلزمه فقط بالامتناع عن الاعتداء على حق الغير. وقد يكون هذا الواجب شخصيًا أو خاصًا، وهو الواجب الذى يقابل نوعًا معينًا من الحقوق دون غيره ويلزم شخصًا معينًا بعمل شىء والامتناع عن عمل شىء لمصلحة صاحب الحق، فهو قد يكون سلبيًا وقد يكون إيجابيًا.

وعلى أية حال، فإنه يمكن الإشارة إلى أن أحكام الإسلام الشرعية وما يوافقها من أحكام قانونية وضعية قد جاءت لتكريم الإنسان والحفاظ على حقوقه. ويمكن أن نذكر من هذه الحقوق:

١ -الحق فى الحياة وضرورة المحافظة عليها. ويترتب على هذا الحق: تحريم قتل النفس، وتحريم الانتحار، وتحريم الإذن بالقتل كأن يطلب شخص من آخر أن يقتله، وتحريم

المبارزة، وتحريم قتل الجنين.

٢ -الحق فى المساواة بين الناس كافة؛ فلقد أعلن الإسلام المساواة بين الناس فى القيمة الإنسانية المشتركة وفى الحقوق المدنية وشئون المسئولية الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وسائر الحقوق العامة، ولقد شملت هذه المساواة فى الحقوق الرجال والنساء، حيث اعترف الإسلام للمرأة بإنسانيتها كاملة، ومنحها الأهلية التامة فى جميع تصرفاتها. كما ساوى الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين، فقرر أن الذميين والمعاهدين فى بلد إسلامى لهم ما للمسلمين من حقوق حيث تطبق عليهم القوانين نفسها التى تطبق على المسلمين.

٣ -الحق فى المحافظة على الكرامة الإنسانية، حيث قرر الإسلام تحريم التعذيب للأحياء وتحريم التمثيل بجثث الأموات، وعدم جواز حبس المدين المعسر، والحق فى العدل والمساواة بين الناس وتحريم الظلم والتفرقة بينهم على أساس الدين أو الجنس.

٤ -الحق فى الحرية، ويشمل ذلك حرية العقيدة، وحرية القول والتعبير عن الرأى، وهذه هى الحرية الفكرية التى كانت أساس ظهور المذاهب الفكرية المتعددة التى ظهرت فى الحضارة الإسلامية، والحرية المدنية التى تعنى أن تكون للإنسان حرية التصرف فى أموره الشخصية والمالية، والحرية السياسية التى من مظاهرها الشورى وحق الأمة فى اختيار الحاكم عن طريق البيعة ،أو المبايعة من أهل الحل والعقد ،وأن الخلفاء والحكام هم وكلاء الأمة ولأفرادها حق مراقبتهم ومحاسبتهم ومقاومتهم إذا جاروا فى حكمهم.

٥ -الحق فى التكافل والتعاون والعدالة الاجتماعية، حيث دعا الإسلام لأن يقوم المجتمع على أسس من التوازن، فالقوى يكون ضعيفًا حتى يؤخذ الحق منه، والضعيف يكون قويًا حتى يؤخذ الحق له.

ويمكن أن يتضح من ذلك أن الإسلام كان أسبق للدعوة إلى حقوق الإنسان وضرورة الالتزام بها والمحافظة عليها، فإذا كان الإنسان يملك كل حقوقه كان كامل الإنسانية، وإذا

انتقص له حق من الحقوق كان فى ذلك انتقاص من إنسانيته، وكلما تعددت الحقوق التى تُسلب من الإنسان يكون الانتقاص من إنسانيته بنسبة ذلك المقدار.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الإسلام لم ينظر إلى الحقوق فقط، وإنما قرر أن الانسان لا يحصل على حقوقه إلا عن طريق ما يؤديه الغير من واجبات نحوه، فإن هذا يعنى أن الحقوق والواجبات إنما هى من الأمور المتضايفة التى لا يمكن إدراك أحدها بغير الآخر.

وعلى أية حال، فإنه لابد من الإشارة فى هذا المقام إلى أن هناك تفرقة فيما يتعلق بالحق من الناحية الأخلاقية بين حق الله وحق العبد، باعتبار أن حق الله هو حدوده التى لا ينبغى التفريط فيها، وأوامره التى ينبغى فعلها، ونواهيه التى ينبغى تركها، فى حين أن حق العبد ليس سوى ما يتعلق بالمعاملات، والفرق بين حق الله وحق العبد: أن الأول لا يجوز التفريط فيه أو التخلى عنه، بينما يجوز أن يتنازل الإنسان عن حقه لغيره كما يتمثل ذلك فى العفو وما إلى ذلك.

هكذا يتضح الجانب الأخلاقى فى مفهوم الحق الذى هو مقابل للواجب.

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن الحق قد يعنى الصدق، كما أنه قد يعنى المطابقة للواقع، فإنه يمكن الإشارة إلى (أن الخطأ والصواب يستعملان فى المجتهدات، والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات، حتى إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا فى الفروع يجب علينا أن نجيب بأن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا فى المعتقدات يجب أن نقول بأن الحق ما نحن عليه والباطل ما عليه خصومنا).

ومعنى ذلك أن الحق يمكن أن يكون له جانبه المنطقى الذى يتمثل فى الصدق والمطابقة للواقع.

ومن المعلوم أن كلاً من ((الصدق)) و ((المطابقة للواقع)) إنما يعنى عدم التناقض، وهذا هو أحد قوانين الفكر الأساسية التى تبحث فى مجال المنطق، ومؤداه أن الشىء ونقيضه لا يجتمعان فى زمان واحد ومكان واحد.

وإذا كانت هناك تفرقة بين أحكام الوجود وأحكام القيم، باعتبار أن أحكام الوجود أحكام خبرية تحمل صفة حقيقية على موصوف حقيقى، فى حين أن أحكام القيم أحكام إنشائية تتضمن تقديرًا لقيمة الشيء. وهذا يعنى أن إطلاق لفظ الحق على الأحكام إنما يكون فى مجال الأمور المنطقية، فى حين أن الأمور الجمالية أو الأخلاقية لا توصف بالحق أو الباطل؛ إذ إنها توصف فقط بالحسن أو القبح.

إذا كان القرآن الكريم قد أطلق لفظ الحق على الله تعالى باعتباره اسمًا من أسمائه أو صفة من صفاته، كما أشرنا إلى ذلك فى غير هذا الموضع؛ فذلك لأن الثبات أو التمام أو الكمال أو ما شابه ذلك من الصفات التى تعتبر من معانى الحق إنما يجب أن تضاف إلى الوجود الإلهى.

ومن الملاحظ أن مفكرى الإسلام كثيرًا ما تحدثوا عن الله تعالى بلفظ (الحق)، إلا أن القليل منهم قد حاول تبرير إطلاق هذه التسمية على الله. ويمكن أن نذكر من أبرزهم ابن سينا (٣٧٠ -٤٢٨ هجرية= ٩٨٠ - ١٠٣٦ ميلادية) والغزالى (٤٥٠ -٥٠٥ هجرية= ١٠٥٩ - ١١١١ ميلادية).

فلقد قال ابن سينا: " أما الحق فيفهم منه الوجود فى الأعيان مطلقًا، ويفهم منه الوجود الدائم... فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائمًا، والممكن الوجود حق بغيره، باطل فى نفسه. فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه).

هكذا يتضح أن ابن سينا كان يقرر أن الحق المطلق الثابت الدائم إنما هو واجب الوجود بذاته فقط، وهو الله سبحانه وتعالى، فى حين أن سائر الممكنات بذاتها والتى قد تكون واجبة بغيرها فإنها تسمى حقًّا إما على سبيل المجاز، وإما لأوجه أخرى غير الثبات والتمام؛ إذ إن وجودها نسبى متغير مؤقت. لذلك، فإنه إذا أطلق عليها اسم الحق، فإنه لا يطلق بالاعتبارات التى يطلق بها على واجب الوجود بذاته...

إلى أن قال: (فإذن، يطلق الحق على الوجود فى الأعيان، وعلى الوجود فى الأذهان وهو المعرفة، وعلى الوجود

الذى فى اللسان وهو النطق. فأحق الأشياء بأن يكون حقًا هو الذى يكون وجوده ثابتًا لذاته أزلاً وأبدا، ومعرفته حقًا أزلاً وأبدًا، والشهادة له حقًا أزلاً وأبدًا. وكل ذلك لذات الموجود الحقيقى لا لغيره).

ومن الملاحظ أن الغزالى كان أكثر توسعًا فى بيان سبب إطلاق (الحق) على اللة سبحانه وتعالى؛ إذ إنه تطرق إلى ذلك وهو بصدد الحديث عن أسماء الله الحسنى.

إذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن سينا والغزالى قد ذكرا أن الحق المطلق إنما هو واجب الوجود بذاته، وأن الممكنات لا تسمى حقًا إلا عندما تصبح واجبة الوجود بالله، إلا أن إطلاق الحق على الممكنات الواجبة بغيرها يكون على نحو نسبى، فإن ذلك يعنى بالدرجة الأولى أن هناك تقابلاً بين (الحق) و (الخلق)، باعتبار أن الحق المطلق هو الذات الإلهية بينما الخلق يتمثل فى كل ما عداها.

وقد أشار الغزالى إلى أن "أهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم، كان الجارى على لسانهم من أسماء الله تعالى فى أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك فى نفسه. وأهل الكلام لما كانوا أبعد فى مقام الاستدلال بالأفعال كان الجارى على لسانهم فى الأكثر اسم البارى الذى هو بمعنى الخالق. وأكثر الخلق يرون كل شيء سواه فيستشهدون عليه بما يرونه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ (الأعراف: ١٨٥)، والصديقون لا يرون شيئًا سواه فيستشهدون به عليه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: ٥٣).

وهكذا، فقد كان الصوفية من أكثر مفكرى الإسلام نظرًا إلى الحق سواء باعتباره اسمًا من أسماء الله الحسنى، أو باعتباره تعبيرًا عن ذات الله.

فلقد ذكر الغزالى معبرًا عن وجهة نظر الصوفية أن (حظ العبد من هذا

الاسم أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقًا. والعبد إذا كان حقا فليس حقًا بنفسه، بل هو حق بالله، فإنه موجود به لا بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له. فقد أخطأ من قال: (أنا الحق). إلا بأحد تأويلين: أحدهما: أن يعنى أنه بالحق. وهذا التأويل بعيد، لأن اللفظ لا ينبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق. والتأويل الثانى: أن يكون مستغرقًا بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره. وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال: إنه هو كما يقول الشاعر: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) ويعنى به الاستغراق.

وإذا كان الصوفية قد تحدثوا عن الحق باعتباره الموجود الثابت وذلك فى مقابل الخلق باعتبار أنه فى ذاته يمثل الباطل أو الموجود الفعلى أو الزائد، فإنهم قد تحدثوا كثيرًا عن تحققهم فى اسم (الحق) حيث يكون فناؤهم عن ذواتهم وبقاؤهم بالحق تعالى.

وطبقًا لذلك، فقد فهموا (حق اليقين) على أنه "عبارة عن فناء العبد فى الحق والبقاء به علمًا وشهودًا، وحالاً لا علمًا فقط، فعِلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، فإذا ذاق الموت فهو حق اليقين ،وقيل: علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها).

فإذا كان هذا هو حال الإنسان بالنسبة لله تعالى، أى أن الإنسان لا وجود له إلا بالله؛ لأن الله فى ذاته هو الحق بينما الإنسان فى ذاته باطل، فهل يعنى هذا أن الإنسان ليس له حقوق على الإطلاق؟.

لقد أشرنا إلى أن الصوفية مثلهم مثل الفلاسفة يقررون أن الموجودات لا قوام لها إلا بالحق سبحانه وتعالى، فإذا كان الإنسان فى ذاته ليس حقًا، فإنه باعتباره مخلوقًا لله ينال جانبًا من الحق. إلا أن الحق بالنسبة له يكون نسبيا مؤقتًا.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد تحدث الصوفية عن التفرقة بين حقوق النفس وحظوظها، حيث ذكروا أن حقوق النفس إنما هى ما يتوقف عليه حياتها وبقاؤها، وما زاد فهو حظوظ، أى أن حق النفس هو ما تتقوم به، بينما حظها

هو ما تتمتع به.

تعقيب:

هكذا نستطيع أن نلاحظ من العرض السابق لمفهوم الحق فى الفكر الإسلامى أن المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة قد استوعب المعنى اللغوى وزاد عليه كثيرًا بما لا يخالف المعطيات اللغوية.

كما أننا نستطيع أن نلاحظ أن القرآن الكريم قد قدم حشدًا هائلاً من المعانى التى اصطلح على تسميتها بالحق، تلك المعانى التى يمكن أن تكون أساسا للنظر إلى مفهوم الحق من زوايا متعددة: أخلاقية ومنطقية وميتافيزيقية وصوفية.

ومعنى ذلك أن الحق فى الفكر الإسلامى يعتبر (قيمة) (value) تتسم بالواقعية، وذلك على خلاف المفهوم المثالى لهذه القيمة لدى أفلاطون (٤٢٧ -٣٤٧ قبل الميلاد) الذى جعل الحق أحد أضلاع الثالوث المثالى للقيم العليا إلى جانب قيمة الخير والجمال، هذه القيم التى لا تظهر فى العالم الواقعى إلا على نحو جزئى يتضاءل كثيرا إلى جانب وجوده فى عالم المثل..! وعلى آية حال، فإنه يمكن القول بأن مفهوم الحق من الناحية الفلسفية فى الفلسفة الحديثة لا يختلف كثيرًا عما كان موجودًا فى الفلسفة الإسلامية.

فنحن نجد مثلاً أن ديكارت (١٥٩٦ -١٦٥٠ ميلادية) تحدث عن الحق فى كتابه (مقال عن المنهج)، حيث اعتبر أنه المطابقة للواقع.

وفضلاً عن ذلك، فإن الحديث عن حقوق الإنسان الذى تتشدق به الحضارة الغربية إنما يمكن التماس أصوله الإسلامية بسهولة لا يتسع لبيانها هذا المقام.

وأخيرًا، وليس آخرًا، فإنه يكفى للدلالة على سمو قيمة الحق وارتفاع شأنها فى الفكر الإسلامى أن الحق يعد اسمًا من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته، كما أشرنا إلى ذلك فى موضعه من هذه الدراسة.

أ.د إبراهيم محمد تركى

مراجع للاستزادة:

(١) ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة دكتور: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠م.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة بلا تاريخ.

(٣) التهانوى (محمد على الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق دكتور: لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية دكتور عبد النعيم حسنين، مراجعة الأستاذ :أمين الخولى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ودار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٩م.

(٤) الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد): التعريفات، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى أبى الحلبى وأولاده، القاهرة ١٩٣٨م.

(٥) الرازى (فخر الدين): شرح أسماء الله الحسنى، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعسانى، المطبعة الشرقية، القاهرة ١٣٢٣هـ.

(٦) السنهورى (عبد الرازق): مصادر الحق فى الفقه الإسلامى، منشورات الحلى الحقوقية، بيروت ١٩٩٨م.

(٧) الغزالى (أبو حامد): المقصد الأسنى فى شرح أسماء اللة الحسنى، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن للطبع والتوزيع والنشر، القاهرة ١٩٨٥.

(٨) صليبا (دكتور جميل): المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧١م.

(٩) مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١م.

(١٠) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، تصدير دكتور: إبراهيم مدكور، هيئة المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٨م.

الحكمة

الْحِكْمَة جمعها حِكَم: الكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده، أو هى معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يُحْسِن دقائق الصناعات ويُتْقِنُها: حَكِيم. والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم، مثل قدير بمعنى قادر، وعليم بمعنى عالم. والْحُكْمُ الْحِكْمَةُ من الْعِلْم، والْحَكِيمُ: العالم وصاحب الحِكْمَة، وقد حَكُمَ أى صار حكيمًا. والْحُكْمُ: العلم والفقه، قال تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ (مريم: ١٢)

أى عِلْمًا وفِقْهًا. والفعل: حَكَمَ حِكْمَةً: صار حكيمًا ويقال أيضًا: حَكُمَ.وأحكم الشئَ: أتقنه.

والحكمة: هى أعلى المراتب التى يمكن أن يتوصل إليها الإنسان، فبعد أن تكتمل المعرفة تحصل الحكمة، وبالتالى فالحكيم أعلى شأنًا من الفيلسوف، والحكمة هى المرحلة التالية بعد الفلسفة، إنها ذروة الذرى وغاية الغايات.

وقد وردت فى القرآن الكريم فى عشرين آية، منها قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة:٢٦٩)، وقوله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل:١٢٥)، وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴾ (الإسراء:٣٩)، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان:١٢)، وقوله: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ (ص:٢٠)

ذهب مقاتل إلى أن تفسير الحكمة فى القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: مواعظ القرآن.

وثانيها: الحكمة بمعنى الفهم والعلم.

وثالثها: القرآن بما فيه من عجائب الأسرار[١].

جاءت كلمة الحكمة فى أكثر من مائة حديث، من أشهرها: عن ابن عباس قال ضَمَّنى النبى ﷺ إلى صدره وقال: «اللهم علمه الحكمة»[٢].

وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»[٣]. وعن إسماعيل بن قيس قال: سمعت عبد الله بن مسعود يقول: قال رسول الله ﷺ: "لاحسد إلا فى اثنتين، رجل أتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق، ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها للناس"[٤].

وعن أُبى بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «إن من الشعر لحكمة»[٥].

وفى العهد القديم، سفر يسمى سفر الحكمة، ويلى سفر نشيد الإنشاد لسليمان الحكيم، وهو مكون من ١٩ إصحاحًا، كلها تفيض بأحاديث حكيمة عميقة المعانى الروحانية. وقد ورد هذا السفر ضمن أسفار التوراة فى النسخة السبعينية المترجمة على اليونانية. وبرغم اعتراض الكنيسة الإنجيلية على قانونية هذا السفر وباقى أسفار المجموعة الثانية التى جمعت بعد عزرا الكاهن، إلا أنهم يمتدحونه بسبب بلاغته وسمو معانيه؛ فقد ورد على لسان الدكتور سمعان كهلون قوله: "والبعض الآخر، كسفر الحكمة وحكمة يشوع بن سيراخ، فهو على جانب عظيم من البلاغة وعمق المعانى الروحية"[٦]، وكذا قوله أيضًا على سفر الحكمة: "هذا السفر هو أجمل هذه الأسفار. وقد كُتِب بأسلوب يدل على تضلع تام من اللغة اليونانية، ويرجح أن كاتبه يهودى مصرى، عاش بين عامى ١٥٠، ٥٠ قبل الميلاد، وكان ملمًا إلمامًا تامًا

بالفلسفة اليونانية، وقصد به مقاومة أغلاظ الوثنية، ولاسيما عبادة الأصنام، وذلك بإظهاره سمو الحكمة المنبعثة عن خوف الله، وحفظ شريعته، ومعرفة طريقة الخلاص".

والحكمة =الفلسفة، فهى – أى الفلسفة– لفظة يونانية مركبة من الأصل "فيليا" أى محبة، و "صوفيا" أى الحكمة، أى أنها تعنى: محبة الحكمة، واستخدمت للإشارة إلى السعى وراء المعرفة فى مسائل جوهرية تتعلق بحياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعانى والحقيقة.

إن البحث فى الفلسفة لا يرتبط بالحضارة اليونانية فحسب، فهى جزء من حضارة كل أمة، فإذا كانت فى بادئ عهدها أيام "طاليس" تبحث عن أصل الوجود، والعالم، والمادة التى انبثق عنها، أو العناصر الأساسية التى تكون منها، فإن الفترة التى بدأت من أيام " سقراط" الذى وصفه "شيشرون" بأنه "أَنْزَلَ الفلسفة من السماء إلى الأرض" أى حوَّل التفكير الفلسفى من التفكير فى الكون وموجده وعناصر تكوينه، إلى البحث فى ذات الإنسان.

فغيَّر بذلك كثيرًا من معالمها، وحوَّل نقاشاتها إلى طبيعة الإنسان وجوهره، والإيمان بالخالق والبحث عنه، واستخدام الدليل العقلى فى إثباته. واستخدم "سقراط" الفلسفة فى إشاعة الفضيلة والصدق والمحبة بين الناس.

إن تعريف الفلسفة بأنها محبة الحكمة له أكثر من دلالة: دلالة لغوية، وهى تتعلق بلغة الإغريق التى تم بها تركيب هذه الكلمة، ودلالة معرفية، وهى التى حددت التعريف وحصرته فى: محبة الحكمة. أما اليوم، حيث توفرت معارف متراكمة عبر العصور، وطرحت أسئلة وقضايا فى العديد من المجالات بسبب التقدم الذى حققه الفكر البشرى فى مختلف نواحى الحياة، فلم يعد مفهوم الفلسفة هو حب الحكمة، فقد تغير هذا المفهوم فأصبح: إنتاج الحكمة.

وأول من استخدم الحكمة فى مقابل الشرع هو الفيلسوف الإسلامى ابن رشد، وذلك فى كتابه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، حيث ركز فيه على استعمال الحكمة "العقل" فى تأويل

النصوص الشرعية التى يتعارض ظاهرها مع مسلمات عقلية أو علمية. ولم يكن قصده أن الأدلة النقلية فى الشريعة الإسلامية مقابلة للعقل تقابل الأضداد، كما فهم ذلك بعض المسلمين، فحاولوا تعديل العنوان إلى: "فصل المقال فيما بين حكمة الفلسفة وحكمة الشريعة من الاتصال" متوهمين أن هذا التعديل يزيل الفهم الخطأ بأن الحكمة اجتمعت كلها فى الفلسفة، وأن الشريعة ليس فيها حكمة (أى استعمال العقل)، وذلك منافٍ للواقع؛ لأن المسلمين – ومنهم ابن رشد– يرون أن مقام العقل فى الإسلام هو مكان عالٍ وفريد، ولا نظير له فى الأديان الأخرى، فالعقل فى الإسلام هو مناط التكليف بكل الفرائض، بل إن العقل الإسلامى – هو القرآن الكريم– هو معجزة عقلية قبل أن يكون نصوصًا دينية، دعا العقل إلى التفكر فى ملكوت الله بما فيه من أفلاك ونبات وحيوان، بل إنه حث الإنسان على التفكر فى نفسه ومسيرته فى الحياة، وجعل العقل سلطانًا على اختياراته، يقول الإمام محمد عبده:

"....فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن لسلطته"(٧).

بيت الحكمة: أشهر مركز علمى فى العالم الإسلامى، بل يُعَدّ من أشهر المراكز العلمية على مدى التاريخ البشرى، أقيم فى العصر العباسى فى بغداد فى عام ٨٢٥م على غرار الأكاديمية العلمية فى جند يسابور، وارتبط تأسيس هذا البيت بتاريخ صناعة الورق فى بغداد، حيث نشأت هذه الصناعة فى ذلك الوقت، فكان فى سوق الوراقين ١٠٠محل، ليست للبيع فحسب بل كانت مراكز علمية، تعلم فيها كبار الكتاب والعلماء، وكان من أشهرهم: أحمد بن أبى طاهر (٨١٩ -٨٩٣)، وأبو الفرج محمد ابن إسحاق (ت. ٩٩٥م)

بلغ نشاط بيت الحكمة فى عهد المأمون ذروته الذى أولاه عناية فائقة، ووهبه كثيرًا من ماله ووقته، وكان يشرف على بيت الحكمة ويختار من

العلماء المتمكنين من اللغات، وقد استقدم من قبرص خزانة الكتب، كما أرسل الوفود ليجلبوا له كتب العلوم المختلفة ومؤلفات الفلاسفة وكان يشرف على الترجمة حنين بن إسحاق الذى لم يكن الوحيد غير المسلم الذى يعمل فى هذه الأكاديمية بل معه ٣٧مسيحيًا، و٨ من الصابئة، و٩ يهود، كما ضمت الناسخين والخازنين الذين يتولون الكتب والمجلدين وغيرهم من العاملين.

كان بيت الحكمة خزانة كتب، ومركز ترجمة وتأليف، ومركزًا للأبحاث ورصد النجوم. ومن أهم ما فى بيت الحكمة تعدد المصادر، وهى الكتب القديمة، والتراجم، والكتب التى أُلِّفَت للخلفاء، والكتب التى نُسِخت، مما جعلها مجمعًا علميًا. وظل بيت الحكمة قائمًا حتى اجتاح المغول بغداد سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، حيث تم تدمير معظم محتوياته فى ذلك الوقت.

قالوا عن الحكمة:

-الحكمة هى أعلى شئ يمكن أن يمنحه الله للإنسان بعد الإيمان والتحلى بمكارم الأخلاق، وهى أمل كل الناجين.

-الحكمة رأس العلوم، والأدب تلقيح الأفهام، ونتائج الأذهان.

-قال المسيح عليه السلام: "إن الحكمة نور كل قلب".

-من أقوال الإمام على رضي الله عنه: "الحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق".

-الملوك حُكام على الناس، والحكماء هم حُكَّام على الملوك.

الفضائل أربع:

الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة.

سئل سقراط ذات مرة: لماذا اختاروك أحكم الحكماء فى اليونان؟ أجاب قائلاً: ربما لأننى الرجل الوحيد الذى يعرف أنه لا يعرف شيئًا على الإطلاق.

قال أفلاطون: نحن مجانين إذا لم نستطع أن نفكر، ومتعصبون إذا لم نرد أن نفكر، وعبيد إذا لم نجرؤ أن نفكر.

أ.د محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(١) الرازى: التفسير الكبير ٧/٥٩.

(٢) البخارى: ٣/١٣٧١، رقم ٣٥٤٦.

(٣) سنن الترمذى: ٥/٥١، رقم ٢٦٨٦.

(٤) مسند أبى يعلى: ١١/١١٩، رقم ٥٠٧٨.

(٥) سنن ابن ماجة: ٢/١٢٣٥، رقم ٣٧٥٥.

(٦) د. سمعان كهلون : مرشد الطالبين إلى الكتاب المقدس الثمين، طبعة بيروت ١٩٣٧م ٣٠٣، ٣٠٥.

(٧) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ٣/٣٠١.

مراجع للاستزادة:

١- لسان العرب.

٢- التفسير الكبير: الرازى.

٣- مرشد الطالبين إلى الكتاب المقدس: سمعان كهلون.

٤- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: ابن رشد.

٥- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.

٦- شبكة المعلومات الدولية.

الحياة

لغة: هى النمو والبقاء والمنفعة. ومجموع ما يشاهد فى الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات، مثل التغذية والنمو والتناسل ونحو ذلك[1].

واصطلاحًا: تنقسم الأجسام إلى قسمين: غير حية وحية، أو هى كما يقسمها "الجاحظ" جماد ونامٍ، أو نامٍ وغير نامٍ[2]، فالأجسام النامية هى الحية، وغير النامية هى غير الحية ويقسم "ابن سينا" المركبات إلى ما له صورة لا نفس لها، ويسمى معدنًا، وما له صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل، لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتًا، وما له صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيوانًا[3].

فهناك فروق بين الكائنات الحية وغير الحية؛ فالحى ينماز من غير الحىّ بخاصيتين أساسيتين:

إحداهما: الحركة الذاتية فى كافة الأحياء، أى التغير ظاهريًا وباطنيًا، والخروج من القوة إلى الفعل، لا الحركة المكانية فقط، بينما المادة الصرف لا حراك لها إلا بدفع من خارج أو إزالة عائق، بحيث إن الحىّ الذى يفقد هذه الخاصية يعد ميتًا محرومًا من الحياة.

والخاصية الأخرى: الإدراك فى بعض الأحياء، والإدارك نفسه فعل أو حركة ومبدأ باعث على الحركة الذاتية طلبًا أو هربًا وللكائن الحىّ قوة باطنة هى علة حياته وأفعاله الحيوية، هى النفس. والحركة الذاتية مقدمة على الإدراك لوجودها فى الأحياء قاطبة، بل هى لهذا السبب الخاصية الأساسية للحياة الأرضية. يضاف إلى هذا أن المادة غير الحاصلة على حياة، متجانسة أما الكائن الحى فهو متنوع، وله عمر ينتهى.

تلك هى أهم الفروق بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية والذى

يهمنا هنا هو أن نبين أنه كانت بين المادة غير الحية والكائنات الحية مسافة: قد عبرت في الماضي البعيد، فكيف عبرت هذه المسافة؟، أو ما هو أصل الحياة؟

الواقع أن عدم العلم بماهية الحياة كان سببًا في تعدد الآراء والمذاهب في أصل هذه الحياة، فقد نشأت نظريات متعددة تفسّر نشأة الحياة على هذه الأرض.

أما النظرية الأولى: فهي نظرية التولد الذاتي أو التلقائي؛ ومعناه أن بعض النباتات والحيوانات تتولد من مادة ليس فيها حياة، وذلك لما يلاحظه الناس من ظهور بعض الحيوانات فجأة، كخروج الضفادع من الطين، "وتلك الضفادع إنما هي شيء يخلق تلك الساعة من طباع الماء، والهواء، والزمان، وتلك التربة على مقادير ومقابلات"[٤]. وهذا التولد كان يسمى عند فلاسفة العصر الوسيط بالتولد المشكك.

ويضيف بعض الباحثين إلى التولد الذاتي مبدأ العلية، وينسبه إلى أرسطو والفلاسفة الإسلاميين.

والنظرية الثانية: هي نظرية الانتقال أو الأصل الكوني، وهي نظرية تتفرع إلى نظريتين:

الأولى: تذهب إلى أن الحياة قد أتت إلى الأرض من كوكب آخر.

والثانية: تقول: إن الشمس كانت قديمًا أغنى بالأشعة فوق البنفسجية فكانت أقدر على تركيب المادة الحية.

أما النظرية الثالثة: فهي نظرية الخلق الخاص؛ وهي نظرية تذهب إلى أن الحياة قد ظهرت نتيجة لفعل خاص للخلق هو فعل الله عز وجل.

والنظرية الرابعة: هي نظرية الانبثاق أو الأصل الأرضي للحياة، وهي نظرية تذهب إلى أن الحياة قد نشأت من تفاعل مواد الأرض تفاعلات كيميائية معقدة وتحت تأثير قوى طبيعة أدت إلى تكوين البروتينات التي تتكون منها المادة الحية أو "البروتوبلازم"؛ وتذهب هذه النظرية إلى أنه لم يكن للبروتوبلازم في بداية الحياة شكل معين، ثم تعقدت وتكونت خلايا جسمّية؛ كون بعضها الكائنات الأولى، وواصل بعضها الآخر طريق

التطور والرقى مكونًا الكائنات الحية العديدة الخلايا المختلفة الأنواع، ثم نشأت الأنواع المختلفة من الكائنات الحية بفعل الطفرات والانتخاب الطبيعى والوراثة، لكن الكائنات الحية كلها ترجع إلى أصل واحد فى النهاية.

أما النظرية الخامسة: فهى نظرية البذور الحية والكمُون، وينسب بعض الباحثين "البذور الحية "إلى القديس أوغسطين، و"الكمُون"إلى"النظّام "المعتزلى؛ والكمُون كما يقول الخوارزمى "فى مفاتيح العلوم": هو استتار الشىء عن الحس، كالزبد فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمسم[٥]، ومن مذهب "النظّام": أن الله عز وجل، قد خلق الموجودات دفعة واحدة، على ما هى عليه الآن، معادن، ونباتًا وحيوانًا، وإنسانًا، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض، فالتقدم والتأخير إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمُون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدًا إلى تقرير مذهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[٦].

ويُعد الكمُون طريقة فى فهم التطور دون تحول نوع إلى نوع آخر[٧].

وأما النظرية الأخيرة: فهى نظرية "المزاج" أو الامتزاج المتكون من العناصر؛ وينسب بعض الباحثين هذه النظرية إلى "ابن سينا" بخاصة، مع أنها موجودة لدى غيره من فلاسفة الإسلام.

فحقيقة المزاج عند "الفارابى" أنه تغيّر الكيفيات الأربع عن حالها، وانتقالها من ضدّ إلى الضدّ، وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية، وتأثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسطة، حكمة البارى تعالى فى الغاية، لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال. وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر؛ حتى يصلح لقبول النفس الناطقة[٨] ويقول ابن سينا: "انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعد كل مزاج لنوع وجعل

أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع من الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان، لتستوكره [٩] نفسه الناطقة"[١٠]. ويجمع ابن سينا بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية فى موضع آخر فيقول: "وقد يتكون من العناصر أكوان بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجًا أكثر اعتدالاً، وأولها النبات. فإذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه"[١١].

فالمزاج هو اختلاط أو امتزاج أجزاء العناصر بعضها ببعض أو هو كما فى تعريفات الجرجانى "كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية أخرى، وأليق الأمزجة المزاج المعتدل الذى تكون بسائطه، كيفا وكما، حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الأطراف المتضادة"[١٢].

تلك هى النظريات المختلفة فى أصل الحياة، ويمكن إرجاعها جميعًا إلى نظريات ثلاث فقط، هى الخلق الخاص، والأصل الأرضى، والأصل الكونى، ومن الجدير بالذكر القول بأن هذه النظريات كلها ليست إلا اجتهادات لأصحابها، ولا يستطيع الإنسان الجزم بصحة أى منها، وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يفضل إحدى هذه النظريات على الأخرى.

أ. د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة جـ١ ص ٢٢٠ مادة "الحياة".

(٢) الجاحظ: كتاب الحيوان، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ القاهرة جـ١ ص٢٦.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، طبعة ١٩٤٨م القاهرة القسم الطبيعى، هامش ص٢٧٧.

(٤) الجاحظ: كتاب الحيوان جـ١ ص١٥٦.

(٥) صليبا (د. جميل)المعجم الفلسفى جـ٢ ص٢٤٤.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة ١٩٦٤م القاهرة جـ١ ص٨٥.

(٧) يوسف كرم وآخرون: المعجم الفلسفى، طبعة ١٩٦٦، القاهرة ص١٣٨.

(٨) الفارابى: عيون المسائل، طبعة صبيح ص٧٣.

(٩) أى تتخذه وكرًا لها.

(١٠) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى ص٣٠١.

(١١) ابن سينا: كتاب النجاة، القاهرة ١٣٣١هـ ص٣٠٤، ٢٥٦

(١٢) صليبا "د. جميل " المعجم الفلسفى جـ٢ ص٣٦٥.

مراجع للاستزادة:

١- الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة سنة ١٣٥٧هـ .

٢- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القاهرة سنة ١٩٤٨م .

٣- الشهرستانى: الملل والنحل، القاهرة سنة ١٩٦٤م .

الخلق

لغة: جاء مصطلح الخلق ليدل على معنى "التقدير" و"ابتداع الشىء على مثال لم يسبق إليه" و"الإنشاء على مثال أبدعه" و"إحداث الشىء بعد أن لم يكن"؛ كما يأتى "الخلق" بمعنى المخلوق، وبمعنى الدين، و"الخليقة" الطبيعة، "والخلقة" الفطرة و "المخلقة التامة الخلق" [1] ويأتى "الخلق" -أيضًا- بمعنى "الإيجاد" وبمعنى "الفعل" [2]"، مثل قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ (الكهف:٥١).

واصطلاحًا: يأتى الخلق بمعنى: تقدير كل شىء من شىء آخر [3] وهو اسم مشترك: فقد يقال: خلق، لإفادة وجود كيف كان، وقد يقال: خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، وقد يقال: خلق لهذا المعنى الثانى لكن بطريق الاختراع، من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه [4] وهذا المعنى الأخير يفيد الخلق من العدم. "والخلق" - أيضًا موجود بمادة، مثل الأفلاك والعناصر والمواليد الثلاثة أى الجمادات والنباتات والحيوانات [5] ويطلق "الخلق" فى أكثر الأحوال على "إيجاد الشىء من الشىء قبله، كخلق الإنسان من التراب، ويقتضى تركيبًا [6]".

والخلق عند "الماتريدى" له معنيان: خلق من العدم، وهو لله وحده، وخلق من مادة سابقة، وفى شروط محدودة وهو للإنسان [7].

وهناك "الخلق المستمر" وهو مايعنى إيجاد الله سبحانه للعالم والكائنات، وإبقاءه سبحانه لهما، وهذا هو ما يسمى فى الفلسفة الحديثة بالخلق الدائم أو الإبداع الدائم.

فالخلق بناء على هذه التعريفات السابقة - يأتى بمعنى "الإبداع" و"الصنع"، أى: الخلق على غير مثال سابق، كما يأتى بمعنى "الإيجاد" مطلقًا، سواء كان من مادة سابقة أو

من غير مادة سابقة، كما يأتى – أيضًا– بمعنى "التقدير".

ولقد وجدت نظريات متعددة تحاول تفسير عملية الخلق، وهى مشكلة نشأت نتيجة لأمرين:

أولهما: أن هناك أنواعًا كثيرة من الحيوانات والنباتات والمعادن وكان لابد من البحث عن تفسير لهذا التنوع والاختلاف.

وثانيهما: إن مسألة الخلق مسألة دقيقة يصعب على المرء فهمها أو تفسيرها، وما ذلك إلا "لأن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين، كما لا يبلغه فهم البشر[٨] "كما يقول "الماتريدى": فالتنوع المشاهد فى الكائنات الحية وغير الحية من ناحية، ودقة المسألة من ناحية أخرى، كانا السبب الحقيقى لهذا التنوع وذلك الاختلاف فى تفسير عملية الخلق ومن هنا وجد لدينا رصيد ضخم من النظريات التى تفسر قضية الخلق، وهى – فى الحقيقة– أكبر مشكلة تواجه الإنسان الذى يتأمل وجوده ومصيره ومن هنا – أيضًا– تعددت النظريات وتنوعت طرقها، بحيث يمكن القول بأن هذه النظريات نفسها قد أصبحت مشكلة محيرة للباحث الذى يريد أن يجلى الحقيقة فى هذه النظريات؛ لكن لا بأس من أن يحاول الباحث تقديم نبذة يسيرة تعرف بهذه النظريات على سبيل الإجمال.

وفى هذا المجال يمكن القول إنه مع تعدد النظريات التى تفسر عملية الخلق وتنوعها واختلافها فإنها تتفق على مبدأين مهمين يحكمان عملية التفسير؛ أما المبدأ الأول: فهو أنه لا خلاف بين مفكرى الإسلام قاطبة على أن الله – جلت قدرته– هو الخالق، وأن العالم صادر عنه، ومخلوق له "فالذى ذهب إليه عصابة أهل الحق من الإسلاميين من طوائف المحققين أنه لا خالق إلا الله تعالى وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه[٩]". وأما المبدأ الثانى: فهو أن هؤلاء المفكرين قد اتفقوا جميعًا على أن العناصر والكائنات الحية محدثة، يقول "ابن رشد" فى هذا المبدأ: "فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره، وعن شىء، أعنى عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعنى على وجوده، وهذه هى

حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرية على تسميتها محدثة[١٠]".

وما دام مفكرو الإسلام متفقين على هذين المبدأين، إذن فالخلاف إنما يكمن فى تفسير الخلق، وكيف تم، وعلى أى وجه صدرت الكائنات عن الله تعالى ومن هنا - أيضًا- ظهر الخلاف والاختلاف حول تفسير العلاقة بين الله - سبحانه- والعالم، لأنها علاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللامادى والمادى، بين الأزلى والحادث، بين الأبدى والفانى.

فهذه العلاقة مسألة دقيقة على أفهام البشر وعقولهم، وذلك لأن أحد طرفى العلاقة، وهو الله - عز وجل- ليست ذاته معلومة لنا علمًا مباشرًا، ولذلك ستظل صلته بنا السؤال الخالد على لسان كل إنسان فى هذه الحياة. ومن هنا كان تفسير هذه العلاقة بين الله - سبحانه- والعالم موضع نقاش ونزاع طويلين، بين مفكرى الإسلام جميعًا، سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة أو متصوفة، من جهة، وبين مفكرى الإسلام وغيرهم من مفكرى الغرب سواء كانوا فلاسفة أو علماء، من جهة أخرى.

والحق أن محاولة تفسير عملية الخلق لابد أن تقوم أساسا على وضع الفروض الثلاثة الآتية أمام من يحاول تفسير هذه العملية:

الفرض الأول: أن نقول إن العالم قد حدث وأبدعه الخالق - جلت قدرته - بما فيه من سماوات وأرض وعناصر ونبات وحيوان وإنسان دفعة واحدة بلا زمان، وأخرجه البارى - تعالى - من العدم إلى الوجود على ماهو عليه الآن.

الفرض الثانى: هو أن نقول إن هذه الكائنات قد أخرج بعضها من العدم إلى الوجود دفعة واحدة، وأخرج بعضها على التدرج.

الفرض الثالث: هو أن نقول إن الكائنات أبدعت وأخرجت من العدم إلى الوجود على تدريج ونظام وترتيب أولا فأولا، على ممر الدهور والأزمان.

وفى مجال تحقيق هذه الفروض تنوعت التفسيرات وتعددت واختلفت -

أيضا – وتباينت.

فأهل السنة يفرقون تفرقة واضحة بين الخالق والمخلوق؛ فالخالق أزلى، والمخلوق محدث بعد العدم وكائن بعد أن لم يكن[١١] ويتم الخلق بكلمة "كن"، وبهذا الأمر التكوينى يكون كل شىء من الله، على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها، وفقا لعلمه وإرادته[١٢].

فالتكوين أو الخلق عند المتكلمين من أهل السنة إبداع واختراع أو هو خلق مباشر من العدم. وقد بنوا نظريتهم هذه على القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ. ولقد قال بالجوهر الفرد هذا غالبية المعتزلة، وجميع الأشاعرة و "الشهرستانى"، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام و"ابن حزم" والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدوث العالم، لكن البعض، مثل القائلين بالكمون والتولد من المعتزلة، انتهى إلى عكس ذلك، أى إلى القول بالقدم والذين نفوا الجوهر الفرد انتهى أكثرهم إلى القول بالحدوث، الأمر الذى يدل على أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بقدم العالم أو حدوثه[١٣].

والمتكلمون – باستثناء العلاف– مجمعون على إثبات الخلق المستمر أو المتجدد؛ الأشاعرة أثبتته بناء على القول بالجوهر الفرد، والنظام وابن حزم أثبتاه دون الاعتماد على هذا الجوهر الفرد[١٤]. فالعلاقة بين الله – سبحانه– والعالم فى التفسيرين السابقين هى علاقة تباين وانفصال، فالله خالق للعالم من العدم خلقًا مباشرًا دون وساطة، وهو يخلقه فى كل لحظة خلقًا مستمرًا متجددًا.

ومن الملاحظ أن المنطلق الذى انبثق عنه هذان التفسيران هو القدرة الإلهية اللامتناهية. ومن هنا كانت قسمة الموجودات فى هذين التفسيرين السابقين قسمين فقط: محدثا وقديما، والمحدث هو العالم، والقديم هو الله – سبحانه – ولا وساطة بينهما.

أما النظرية الثالثة أو التفسير الثالث لعملية الخلق، فهى نظرية حاولت التوفيق بين الله الواحد والعالم المتكثر، فوجدت إن الاتصال المباشر المفاجئ، بين الخالق والمخلوق على النحو الذى يصوّره القائلون بالحدوث لابد أن يوجب فى الذات الإلهية تعددًا

وتغيرًا، ومن ثم تصورّت أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات.

من هنا اتخذت هذه النظرية شكلين: أحدهما يقول بتقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام: قديم، ومعدوم، ومحدث؛ والمعدوم هو الواسطة بين القديم والمحدث. وهذه النظرية هى التى قال بها المعتزلة والشكل الثانى هو القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هو العقل، ثم تبدأ الكثرة بعد صدور هذا العقل،

و هذه النظرية هى المعروفة بنظرية الفيض أو الصدور التى قال بها كل من الفارابى وابن سينا وابن باجة وإخوان الصفا من الفلاسفة.

ونظرية الفيض تعتمد فى جوهرها على التفرقة بين الواجب والممكن وهى تقسم العقول إلى عشرة عقول، والعقل العاشر منها هو المدبر لما تحت فلك القمر، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر. ويحصل من الأركان الأمزجة المختلفة – على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة[١٥] ويلاحظ أن هذه النظرية تتخذ صفة الجود الإلهى منطلقا لها.

وأما النظرية الرابعة من النظريات التى تفسّر العلاقة بين الله والعالم أو عملية الخلق فهى النظرية التى تقول بالكمون؛ والقول بالكمون هو قول "النظام" من المعتزلة؛ وهى تعنى أن الله سبحانه قد خلق العالم بكل مافيه، ومن فيه، دفعة واحدة، غير أنه أكمن الأشياء بعضها فى بعض، بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق فقط بظهورها من أماكنها أو مكامنها دون أن يكون ذلك متعلقا بخلق جديد[١٦].

والنظرية الخامسة والأخيرة نظرية توجد عند بعض الصوفية الذين يعتقدون أن الكون ليس إلا مظهرًا من مظاهر تجليات الذات الإلهية، والتجلى عندهم يقوم على إلغاء المتوسطات بين الله والمخلوقات، وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الإلهية.

تلك هى مذاهب الإسلاميين ونظرياتهم فى تفسير عملية الخلق

وعلاقة الله بالعلم؛ فالأول منها: مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ، والثانى: مذهب الخلق المستمر والمتجدد، والثالث: مذهب الفلاسفة والمعتزلة أو مذهب القول بالوسائط والصدور، والرابع: مذهب النظام القائل بالكمون، والخامس: مذهب بعض المتصوفة القائلين بأن العالم ليس إلا مظهرًا للتجليات الإلهية.

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة "خلق".

(٢) ابن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، هيئة الكتاب ١٩٧٤ م سفر ٣.

(٣) إخوان الصفا: رسائل، طبعة بمباى سنة ١٣٠٦هـ ٥١/٤.

(٤) الغزالى: معيار العلم ص٢٩٤.

(٥) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون – مادة "خلق" ٤٤٨/١.

(٦) الراغب الأصفهانى: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص١٦.

(٧) قاسم (د.محمود): مقدمة تحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص١١١.

(٨) الماتريدى (أبو منصور): كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف طبعة ١٩٧٠ ص٤٩.

(٩) الآمدى (سيف الدين): غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق د.حسن محمود عبد اللطيف الشافعى،ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة سنة ١٩٧١ ص٢٠٣

(١٠) ابن رشد (أبو الوليد)؛ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف سنة ١٩٧٢ ص٤٠-٤١.

(١١) الماتريدى (أبو منصور): كتاب التوحيد ص٤٩.

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) لمعرفة المزيد من التفصيلات عن الجوهر الفرد يرجع إلى: ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج٥ ص١٦٨-١٧٣، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٣٨، والخياط: كتاب الانتصار ص٤٥.

(١٤) ابن حزم: الفصل ١٢٧/٥ -١٢٨.

(١٥) لمعرفة المزيد من التفصيلات حول نظرية الفيض يرجع إلى: الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، والثمرة المرضية، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، وكتاب الهداية، والدكتور محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويليا لدى توماس الإكوينى.

(١٦) لمعرفة المزيد من التفصيلات حول نظرية الكمون يرجع إلى: الشهرستانى: الملل والنحل ٨٥/١، والبغدادى: الفرق بين الفرق ص١٤٢، والخياط كتاب الانتصار ص٥١، ٥٢، والدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ص١٤٠ -١٥٧، و يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص٤٩.

مراجع للاستزادة:

١- إخوان الصفا: رسائل، طبعة بمباى، وطبعة بيروت.

٢- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، استانبول.

٣- الراغب الأصفهانى: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين المطبعة الحميدية المصرية، القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

٤- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم مكتبة الأنجلو القاهرة.

٥- الماتريدى: كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف طبعة سنة ١٩٧٠م.

الخيال

منحتنا اللغة العربية معانى خصبة استوطنت فى الجذر الثلاثى لكلمة "خيّل" لتدل على الحركة فى تلوّن وتبدل. ولم يرد فى القرآن الكريم اصطلاح الخيال، وإنما ورد بصيغة فعل التخيّل لبيان الحالة التى مرّ بها نبى الله موسى عليه السلام عندما اختبره الله تعالى عند معاينته لأفعال اللبس والإيهام التى مارسها أمامه سحرة فرعون، فقال تعالى فى كتابه العزيز: ﴿ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴾ (طه:٦٦). فأزالت آثار النبوة اللبس الذى أثاره الخيال بعصى السحرة، وأشرق النور الإلهى فأحال الخيالات المتوهمة الى سراب ابتلعته عصاه.

و يعتبر كتاب أرسطو فى "النفس" النص المؤسس لنظرية الخيال بوصفه طاقة، محركة وفعالة، تعتمل داخل النفس، وهذا الكتاب سيؤثر كثيرًا فى الفكر الغربى، كما سيؤثر فى الفكر العربى الذى نقل هذا المفهوم إلى العربية بدلالته السيكولوجية، بدءا من القرن الثالث الهجرى.و مع أرسطو، لم يعد الخيال سجين مفهوم المحاكاة، وسجين النماذج والنسخ، بل أصبح له وضع اعتبارى خاص ومتميز، تخلص من وضعية اللاوجود التى أسندها إليه أفلاطون، وصار موجودًا باعتباره وسيطًا يلعب دورًا أساسيًا بين الفكر/ العقل والإحساس.

كان أرسطو، فى هذا الكتاب، يسعى إلى حل إشكال يتمثل فى السؤالين التاليين:

أ -ما هى العلائق الموجودة بين الخيال والإحساس من جهة؟

ب -ما هى العلائق الموجودة بين الخيال والفكر، من جهة ثانية؟

من خلال هذين السؤالين، أراد أرسطو أن يجعل من الخيال محورًا مركزيًّا بين الاثنين :الفكر والإحساس، فكل عملية تفكير مهما كانت طبيعتها، تكون مصاحبة بالصور، وبذلك يلعب الخيال وظيفة الربط والوصل والتركيب، مستقلاً عنه رغم ارتباطه به، وهو الشيء الذى يفسر قدرتنا على إنتاج الصور، وتنويعها.

وعند الفارابى نجد نظرية متكاملة فى الخيال من حيث الموضوع والمفهوم والوظيفة؛ اعتقد أبو نصر الفارابى أن الغيبيات كلها موضوع للخيال، وبذلك وجد الطريق لتفسير الوحى والمنامات والإلهامات وكذا النبوة. فميز من جهة المعرفة – مقتديًا بأرسطو – بين معرفة حسية ومعرفة عقلية.

ويهمنا هنا ما يقوله عن "الحس المشترك" باعتباره أول الحواس الباطنة – وهو يدعوه أحيانا الحاس المشترك، والحاسة المشتركة، وسمى كذلك لكونه يقبل صور المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس، فهو بذلك قابل مشترك لما انطبع فى هذه الحواس.

يقرر الفارابى للحس المشترك ثلاث وظائف:

الأولى: هى قبول الصور التى انطبعت فى الحواس الخمس، وكأن هذه الحواس رواضع للحس المشترك.

والثانية: الإحساس بهذه الصور – وهذا الإحساس لا يتم فى الحس الظاهر، بل فى الحس المشترك.

والثالثة: هى الجمع بين صور المحسوسات والمقارنة بينها، وتمييز بعضها عن بعض. فإذا كان النظر يميز لونا من لون والسمع يميز صوتا من صوت، فالحس المشترك يميز لونا من صوت من طعم.

وأما القوة المتخيلة، وهى التى تلى الحس المشترك، فيحدد الفارابى منزلتها قياسا إلى قوتين، واحدة تحت والأخرى فوق، وهما الحاسة والناطقة: "والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة، وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها،

تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هى أيضًا مشغولة بخدمة القوة الناطقة، وبإرفاد القوة النزوعية".

من المعلوم أن الإنسان يحس بالقوة الحاسة ما هو ملموس، مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح والأصوات والألوان وجميع المبصرات. فيحدث من ذلك نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى، يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه القوة هى المتخيلة.

ووظيفة هذه القوة أن تركب وتفصل، فهى من جهة تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، ومن جهة ثانية تفصل بعضها عن بعض. وهذه التركيبات والتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة. ثم يحدث من بعد ذلك فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم. ومن المؤكد لدى الفارابى أنه يقترن بكل قوة نزوع، إما إلى ما تحسه أو ما تتخيله أو ما تعقله.

ومن ثَمّة يكون العلم والإرادة على ثلاث مدرجات. فالإرادة تكون بالنزوع إما إلى الحس، وإما إلى التخيل وإما إلى التعقل: "فإذا كان النزوع إلى علم شىء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذى ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما أخرى فى الناطقة وهى القوة الفكرية (...) وإذا كان النزوع إلى علم شىء ما يدرك بإحساس كان الذى ينال به فعلا مركبا من فعل نفسانى (...) وإذا تشوق تخيل الشىء الذى يرجى ويتوقع، أو تخيل شىء مضى، أو تمنى شىء ما تركبه القوة المتخيلة، والثانى: ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس بشىء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول".

يثبت الفارابى للقوة الفكرية

– وهى قوة النطق –أربعة مستويات تجريدية هى:

الفكرة، والرؤية، والتأمل، والاستنباط.

فى حين يرد الإدراك الحسى إلى عملية تركيب بين الفعل البدنى والفعل النفسانى. أما التخيل، فواضح أنه يكون بالوصل والفصل اللذين يتمان عن طريق الشوق الذى هو فعل نفسانى. ويضفى الفارابى على التخيل أبعادا زمانية، فهو إما متعلق بالحاضر مثل "تخيل الشىء الذى يرجى ويتوقع"، أو متعلق بالماضى مثل "تخيل شىء مضى"، أو متعلق بالمستقبل "تمنى شىء ما تركبه القوة المتخيلة". كما أن التخيل قد يتصل بالإحساس المباشر، كأن يرد على المتخيلة إحساس من شىء ما فيتخيل المرء من ذلك الشىء أمرًا مخوفًا أو مأمولاً.

وللقوة المتخيلة بدورها ثلاث وظائف:

أولها: قبول الصور وحفظها، حيث إن الحس المشترك يقبل صور المحسوسات ولكنه لا يحفظها. فالمتخيلة هى التى تحفظ هذه الصور بعد غيبتها عن الحواس.

وثانى هذه الوظائف: فصل الصور وتركيبها – فالمتخيلة لا تكتفى بمجرد حفظ الصور، فهى إذا ما خلت إلى ذاتها، حين لا تقدم لها الحواس صورا جديدة، ولا هى تقدم صورا للعقل، عادت إلى الصور المحفوظة لديها تتصرف فيها وتركب منها، أو من أجزائها، تركيبات مختلفة، موافقة للمحسوس أو مخالفة. وهذا العمل الخلاق تقوم به المتخيلة فى اليقظة أو فى المنام.

أما الوظيفة الثالثة: فهى المحاكاة، حيث إن المتخيلة تستعمل الصور المحفوظة لديها فى عمل آخر، هو التشبيه، فتحاكى ما يعرض لها من أشياء بهذه الصورة، وقد نسب الفارابى للمتخيلة ما ذكره لها أرسطو من وظائف، وزاد أشياء لم ترد عند أرسطو. ففصل فى المحاكاة، واعتبر أن من خصائص المتخيلة

الإطلالة على عالم الغيب، فى الكهانة والنبوة والأحلام الصادقة. ويهمنا هنا رأيه فى النبوة ودور الخيال فى حصولها.

يرى الفارابى أن الاتصال بالعقل الفعال أو "الفيض الإلهى" يكون عن طريقين: طريق العقل وطريق المتخيلة، أو طريق النظر وطريق الإلهام. فعن طريق النظر يتمكن الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة كما ترقى نفسه إلى مستوى العقل المستفاد حيث تتقبل الفيض الإلهى. والفيلسوف هو الذى يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بفضل البحث والدراسة النظرية. إلا أن لهذا الاتصال طريقًا آخر غير العقل، فهو ممكن عن طريق المتخيلة، وتلك حالة الأنبياء، فكل إلهاماتهم وما يتلقون من وحى أثر من آثار المتخيلة. وعلى ذلك فالنبوة ليست أمرا خارقا للعادة بل هى ظاهرة طبيعية، والنبى إنما هو إنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال.

وهذه القوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما "قوية كاملة"، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولم تكن خادمة للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين – أى المحسوسات الواردة من خارج والقوة الناطقة -فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التى تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما وقت النوم ... إذا كان الأمر كذلك اتصلت المتخيلة بالعقل الفعال وانعكست عليها الصور. فتأخذ هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التى تحتفظ بها، فإذا حصلت رسومها فى هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة عن تلك الرسوم، فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم فى الهواء المضىء الواصل للبصر. "فإذا حصلت تلك الرسوم فى الهواء عاد ما فى الهواء، فيرتسم من رأس

فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة". وما دامت هذه القوى كلها متصلة بعضها ببعض، فإن ما أعطاه العقل الفعال يصير مرئيا للإنسان.

وقدرة المتخيلة لا تقف عند هذا الحد، بل بمقدورها إذا ما بلغت الكمال، أن تجعل صاحبها يتلقى فى يقظته من العقل الفعال "ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل فى يقظته، عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها. فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة".

ويضيف الفارابى، أنه يوجد دون ذلك، من يرى بعض تلك الموجودات فى يقظته وبعضها الآخر فى نومه. وهناك من يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولا يراها ببصره. ودونه من يرى جميع هذه الأمور فى نومه فقط. وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات. وهم يختلفون أيضا فى أن بعضهم "يقبل الجزئيات ويراها فى اليقظة فقط، ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها فى اليقظة، ولا يقبل الجزئيات، ومنهم من يقبل بعضها ويراها بدون بعض، ومنهم من يرى شيئا فى يقظته ولا يقبل بعض هذه فى نومه، ومنهم من لا يقبل شيئا فى يقظته، بل إنما يقبل فى نومه فقط، فيقبل فى نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئا من هذه، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط، وعلى هذا يوجد الأكثر".

إذن باستثناء النبوة، التى هى أخذ بالمحاكيات عن العقل الفعال، يعتبر الفارابى أشكال الخيال الأخرى فى درجة دنيا، بل

إنه يرسم تراتبا فى الخيال قياسًا إلى العقل. هذا نسبة إلى أن الناس يتفاضلون: فقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان وقد يفسد وتفسد تخاييله، فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هى محاكاة لموجود. هؤلاء هم الممرورون والمجانين وأشباههم.

يؤكد الفارابى على وحدة الحقيقة، إلا أن الطرق الموصلة إليها – فيما يبدو -ليست واحدة -فهناك طريقان: طريق العقل والبرهان وتسير عليه الفلسفة، وطريق الخيال والرموز وهو طريق الدين وهو مقصور على الأنبياء.. إلا أنه لا ينبغى أن نفهم من ذلك تعددًا فعليًّا فى طرق الحقيقة، وإقرارًا بالاختلاف أو اعترافا بالقوة المتخيلة كقوة مستقلة بذاتها. فالفارابى هنا إنما يلجأ إلى الخيال لإعطاء تفسير معقول للنبوة. لأنه إذا كان الجميع يستطيع، إذا تمكن من استعمال العقل -حسب الصناعة -إدراك الحقيقة، فإنه بالمقابل لا أحد يستطيع إدراكها بخياله، باستثناء النبى، وهذا يعنى ضمنيا أن الخيال متهافت دائما إلا فى حالة واحدة هى النبوة. وحتى النبوة فهى فى نظر الفارابى لا تعبر عن الحق بذاته بل بمثاله.

وأما ابن سينا فإنه، على عكس الفارابى، يذهب بعيدا فى تغليب الخيال، ويتضح ذلك من خلال نظريته فى النبوة والإلهامات. فإذا كان الفارابى قد التزم الطريق العقلى بحيث جعل قمة الإنسانية تتمثل فى العقل المستفاد، فإن ابن سينا قد سن طريقا مخالفا لكل التراث الأرسطى، وهو طريق الحدس والإلهام الذى خص به الأنبياء والعارفين و"الفلاسفة الحقيقيين" أو المشرقيين.

ومن الملاحظ هنا أن نظرية النبوة عند ابن سينا مرتبطة بنظريته فى النفس، فهو يذكر فى رسالة فى إثبات النبوات أن "الحيوان إما ناطق أو غير ناطق والأول أفضل؛ والناطق إما بملكة

أو بغير ملكة، والأول أفضل، وذو الملكة إما خارج إلى العقل التام أو غير خارج والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول أفضل وهو المسمى النبى". وهذا يعنى أن الوحى والإلهامات إنما تحصل بالحدس مباشرة للنبى وللعارف وللفيلسوف.

والنبوة بهذا المعنى ليست أمرًا طبيعيًّا كما اعتقد الفارابى، بل هى، على العكس من ذلك، متوقفة على شروط جسدية ونفسية نادرة، ولا تتوفر إلا فى قلة من الأشخاص، إنها بعبارة أخرى مسألة أنطولوجية بالدرجة الأولى.

للوصول إلى الحقائق، يقرر ابن سينا وجود طريقين: طريق مباشر وهو طريق الحركة والخيال، وطريق يتوسط المقدمات المنطقية. وإذا كان الطريق الثانى يسلك سبيل الاستدلالات والبراهين العقلية، فإن الطريق الأول يتجه رأسا إلى المطلوب من غير استعانة بالمقدمات المنطقية، وذلك بالاتصال مباشرة بالفيض الإلهى حيث تصبح الغيبيات مشاهدة فى صورة رموز لصاحب الحدس.

ويعتبر الحدس عند ابن سينا استعدادًا للاتصال بالعقل الفعال. وكلما اشتدت درجته فى بعض الناس استغنوا عن كل تخريج أو تعليم، بل تصبح العلوم كأنها حاضرة فى أذهانهم، وهذا هو عين الخيال الذى به تتم الإلهامات للأولياء والمتصوفة؛ والوحى للأنبياء. وقد يسميه ابن سينا أحيانًا قوة قدسية، فبالخيال يشارك الإنسان العقول المفارقة بحيث تخرج معارفه عن حدود التقليد، ويتجاوز بكثير ما نصل إليه بطريق الاستنتاجات العقلية العادية، وتكون له إحاطة بالحاضر والماضى والمستقبل.

وأما بخصوص كيفية تلقى النبى للوحى، فإن ابن سينا يشير إلى أن قوة التخيل تتلقى ذلك الفيض الإلهى وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه. فيسمع

كلامًا منظومًا ويرى شخصا بشريا، ولكن لا بالعبارات الصريحة أو بأحاديث النفس، وإنما بالتخيل فذلك هو الوحى؛ لأن الوحى هو إلقاء الشيء إلى النبى بلا زمان، فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور فى المرآة المصقولة صورة المقابل. ويقول ابن سينا فى الإشارات: "إن التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا فى حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر". وينبه قائلاً: "قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم نقشا على وجه كلى، ثم نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى، ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى".

كما يقول فى إشارة أخرى: "ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل، وقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه".

تستطيع النفس إذن الاطلاع على الغيب أثناء النوم كما فى حال اليقظة. ومصدر ذلك أن قوى النفس المختلفة وعلى رأسها المتخيلة تخلق صورا متعددة، إلا أن النفس قد يحول دون عملها شواغل حسية وأخرى باطنية، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم "لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب". وإذا كانت النفس قوية الجوهر تستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة، و"تسع الجوانب

المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة، فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك، وربما استولى الأثر فأشرق فى الخيال إشراقًا واضحًا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه".

للنفس إذن فلتات أثناء النوم تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش الغيب، كما لا يبعد أن يقع لها ذلك أثناء اليقظة إن هى تجردت من المادة وشواغلها، فترى بعين الخيال صورا من الغيب، وتكون بذلك للنفس أمور خارقة للعادة كالمعجزات والكرامات. وهذه الأمور وإن غاب عن الناس سرها فيمكن تفسيرها عن هذا الطريق النفسى الذى هو الخيال.

وينبغى هنا أن نميز عند ابن سينا نوعين من الخيال: الأول خيال طبيعى، يرتبط بالجزء الطبيعى من النفس، والثانى خيال ميتافيزيقى وهو الذى يرتبط بالجزء الإلهى من النفس. وقد درس ابن سينا النوع الأول فى مبحث الطبيعيات، سواء فى كتبه مثل: النجاة أو الشفاء أو الرسائل، فى حين درس النوع الثانى ضمن الإلهيات وخصوصا فى الإشارات والتنبيهات.

على منوال ابن سينا حاول الغزالى أن يفسر مسألة النبوة والإلهامات. وهو وإن أنكر قوة الخيال، إلا أنه يعود إليه مرارا لتفسير علاقة العقل بالنقل. فقد ناقش الغزالى فى كتاب" تهافت الفلاسفة" نظرية النبوة الفارابية ملاحظا أن النبى يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال أو قوة متخيلة. إلا أنه فى كتاب "المنقذ من الضلال"، يعود فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً مقبول عقلاً، لأن "بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها". ومن ثم يقرن حالة النبوة بحالة النوم، فالنائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير. لذلك فإنه إذا كان "العقل طورًا

من أطوار الآدمى، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعًا من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فإن النبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل".

ويؤكد الغزالى أن دليل النبوة لا ينال بالعقل وإنما يدرك بالإلهام، كما أن سلوك طريق التصوف يكون بالذوق، وهذه كلها من خواص الخيال الذى يعبر عنه الغزالى بأنموذج النوم: "أما ما عدا هذا من خواص النبوة، فإنما يدرك بالذوق، من سلوك طريق التصوف، لأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم، ولولاه لما صدقت به. فإن كان للنبى، خاصة ليس لك منها أنموذج، ولا تفهمها أصلا، فكيف تصدق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم: وذلك الأنموذج يحصل فى أوائل طريق التصوف، فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل، ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس".

وفى كتاب آخر هو "إحياء علوم الدين"، يميز الغزالى بين نوعين من العلم: الإلهام الذى يلقى فى القلب والاستبصار الحاصل بالاكتساب وحيلة الدليل. ثم هو يفضل الإلهام على الاستبصار.. هذا الإلهام الذى يفترض سلوك الطريقة والتمرس بالذكر ويشرق نورا فى القلب ولوامع الحق. ويقارن الغزالى بين الإلهام والاستبصار، فيشبه العلم الحاصل عن طريق الحواس والعقل بجداول ماء تملأ الحوض، والعلم الحاصل عن الإلهام بماء يتفجر بالحفر من أعماق الحوض. ويرى أن الماء المتفجر أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر؛ ويشبه أيضًا العالِم عن طريق الإلهام بمن يرى الشمس، والعالِم عن طريق الدليل بمن يرى صورة الشمس فى الماء.

لكن كيف يتفجر العلم من القلب؟ يجيب الغزالى: "إن حقائق الأشياء مسطورة فى اللوح المحفوظ، بل فى قلوب الملائكة المقربين. فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة،

فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة. فكان للعالم أربع درجات فى الوجود: وجود فى اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسمانى، ويتبعه وجوده الحقيقى، ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى، أعنى وجود صورته فى القلب".

واضح إذن أن الغزالى يعتبر الوجود الخيالى أسبق من الوجود العقلى، وهو فى هذا لا يبتعد عن ابن سينا فى فلسفته المشرقية. وفى هذا الصدد يمكن أن نلاحظ أن المتصوفة كذلك لا يقرون بالوجود العقلى – لا يثبتون إدراك الموجودات من خلال التصورات أو المفاهيم أو المقولات، فالمقولة تسلب من الموجود مقوماته الأساسية، وتقضى على أخص ما يميزه، أى فرادته. فى حين أن الإشراق العرفانى – حيث المعرفة حدس وكشف ذوقى ومشاهدة، فأساس المعرفة هناك هو "الرؤيا". والرؤيا تخيل، أو هى خيال خلاق كما يقول كوربان.

وهذه الرؤيا أو الخيال هى ما يميز الشعر والإلهامات والنبوءة.

وفى نظر ابن رشد ليس هناك طريق واحد إلى الحقيقة، بل يوجد طريقان، طريق يتبعه الجمهور وطريق الخاصة أى الفلاسفة، لذلك فهو يميز بين التصور المنطقى والتصور الخيالى، الأول مدرك عقلى والثانى مدرك خيالى. فالمتخيلات "إنما نتصورها من حيث هى شخصية وهيولانية، ولذلك لا يمكن أن نتخيل آلوانا إلا مع عظم، وإن كان سيظهر من أمرها أنها أرفع مراتب المعانى الشخصية، أما التصورالعقلى فهو تجريد المعنى الكلى من الهيولى".

والفرق بين الإدراك العقلى والإدراك الخيالى هو الفرق بين الكلى والشخصى وهما متباينان، وعلة ذلك "أن الكلى هو إدراك المعنى العام مجردا من الهيولى، وإدراك المعنى فى الهيولى، وإذا كان كذلك، فالقوة التى تدرك هذين المعنيين هى ضرورة متباينة.

وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعانى فى الهيولى وإن لم يقبلاها قبولا هيولانيًا على ما تقدم، ولذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجردا عن العظم والشكل فضلا عن أن نحسه، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها فى الهيولى، وهى الجهة التى بها تشخصت. وإدراك المعنى الكلى والماهية بخلاف ذلك، فإنا نجرده بالهيولى تجريدًا، وأكثر ما تبين ذلك فى الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة، فهذه القوة إذن التى من شأنها أن تدرك المعنى مجردا عن الهيولى هى ضرورة قوة أخرى غير القوى التى تقدمت".

هذا الفرق الذى يضعه ابن رشد بين العقل والخيال لا يدرك إلا على ضوء التقسيمات التى وضعها بصدد مراتب الناس واختلاف طرق التعليم، وهى تقسيمات راعى فيها وضع الحدود الفاصلة بين الدين والفلسفة من جهة وبين العقل والخيال من جهة ثانية.

ينبغى أن نشير هنا إلى أن موقف ابن رشد هذا يختلف اختلافًا جذريًا عن موقف الفارابى الذى حاول من جهته إضفاء الطابع العقلى على الدين ودمج اللامعقول فى إطار المعقول، فلدواع توفيقية اعتبر الفارابى الدين تخيلات وصورا أو مثالات. أما الفلسفة فهى تصورات وبراهين لما احتوته الشريعة من مثالات. أما ابن رشد فيقرر أن الشريعة بما هى نقل، يمكن أن تؤخذ بكيفيتين مختلفتين لهما معا ما يكفى من المصداقية، فى حالة ما إذا لم يقع الخلط بينهما. الكيفية الأولى هى التمثل الخيالى أو الشعرى - الخطابى. وأصحاب هذا الطريق هم الجمهور. وأما الكيفية الثانية فهى التأويل اليقينى أو البرهان العقلى. وأصحاب هذا الطريق هم العلماء والفلاسفة. أما الطريق الذى ينعته بالتأويل الجدلى فهو يخلط الخيال بالعقل – وهذا ما فعله علماء الكلام -وابن رشد لا

يعترف بهذا المنهج.

ويوافق تقسيم البشر تقسيم طرق التعليم التى هى التصديقات والتصورات، فالتصديقات تكون إما بالبرهان أو الخطابة، والبرهان يوافق صناعة الحكمة فى حين أن الخطابة توافق خيال الجمهور. آما الجدل فوضعه تابع لوضعية المتكلمين. أما التصورات فيذكر ابن رشد نمطين لا غير: "طرق التصديق اثنين: إما الشىء نفسه وإما مثاله"، فأما إدراك الشىء نفسه فيكون بالبرهان العقلى، فى حين إن إدراك مثال الشىء يكون بالقوة المتخيلة.

يتميز موقف ابن رشد بالحرص على فصل الخيال عن البرهان، لكون الخيال يؤدى إلى تفاضل المقدمات اليقينية، مع أنها فى مرتبة واحدة، وهو بذلك يشوش على قضايا البرهان: "والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين فى كتاب البرهان، والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوى التصديق فيها، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف. والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور، ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات، فالمقدمتان فى المرتبة واحدة عنده من التصديق".

الكلام عن ابن رشد وتجاوز ابن باجة وابن طفيل – ضمن هذا السياق -لا يعنى عدم أهميتهما فى توضيح الخيال، بل سبب ذلك منهجى، ويعود إلى كون موقف ابن رشد يتسم بالوضوح والتميز وهو ما لا نصادفه لدى سلفيه ابن باجة وابن طفيل، كما آنه يستحسن النظر إلى هذين الأخيرين قياسا إلى ابن رشد، نظرًا لاشتراكهما فى البنية الفكرية.

ويلاحظ هنا أنه إذا كان ابن سينا فى المشرق -ومعه فى ذلك الغزالي -قد أثبت للخيال قيمة أنطولوجية ومعرفية استنادًا على نظريته فى النفس، فإن ابن رشد قد مثل فى المغرب اتجاها مضادًا، حيث خصص كتاب التهافت على ما يبدو لا للرد على الغزالى فقط بل وعلى ابن سينا كذلك، وموقف

ابن رشد من المسألة واضح، وهو الفصل بين العقل والخيال بوضع حدود صارمة بين البرهان والشعر أو الخطابة، حتى لا تختلط المقدمات وتتفاضل.

ونجد عند ابن باجة وابن طفيل نفس الهاجس البرهانى الذى بلوره ابن رشد فيما بعد بوضوح تام، وكلاهما كان محاورا لفلاسفة المشرق، خصوصًا الفارابى وابن سينا، فبقدر ما نلمس لدى ابن باجة حوارا مع الفارابى يقدم لنا ابن طفيل قراءة لفلسفة ابن سينا المشرقية، علاوة على ملاحظاته العامة حول الفلاسفة السابقين عليه بمن فيهم ابن باجة.

هناك بعض الغموض فى موقف ابن باجة من مسألة الخيال والعقل، وربما كان هذا يعود إلى مراحل تطوره الفكرى، كما قد يعود إلى مدى صحة النصوص المنسوبة إليه، فقد اهتم ابن باجة بمسألة "الاتصال" كما يخبرنا بذلك ابن طفيل، إلا أن هذا الاهتمام لم يكن بأية حال على طريقة المتقدمين عليه فى هذا الجانب، فابن باجة عالج مسألة الاتصال عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، أى على طريقة أهل النظر وهم الفلاسفة، وليس على طريقة أهل الولاية التى عابها أبو بكر وذكر أنها للقوة الخيالية.

والمعرفة عند ابن باجة تحصل بالحواس وبالقياس، والمعقولات لا يمكن أن توجد فى الذهن إذا لم تمر بالحس، فهى تتألف من صور قد مرت عبر الحس. إلا أن ابن باجة لا يثق فى الحواس فهى تخدع كما أن العقل بدوره يمكن أن يخطئ. لذلك سنجد أن البحث فى المعرفة العقلية يقود إلى النظر فى طبيعة الصورة الروحانية التى هى موضوع الإدراك العقلى.

ويدعو ابن باجة المعقولات بصفة عامة "الصور الروحانية"، ويبدو أن هذه التسمية مستمدة من كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو فى ترجمته العربية، فابن رشد – فى تلخيصه لهذا الكتاب - يقول إن المحسوسات "ليست تحل فيها

(أى فى النفس) حلولاً جسمانيًا بل حلولاً روحانيًا". ولذلك يقال "لمن أنكر أن يكون إدراك المحسوس بمتوسط: إن المعانى التى تدركها النفس إدراكًا روحانيًا، منها جزئى وهى المحسوسات، ومنها كلى وهى المعقولات".

ويقسم ابن باجة الصور الروحانية إلى أربعة أقسام:

أولاً: صور الأجسام المستديرة، وهى الأجرام السماوية التى تتحرك حركة دورية دائمة.

ثانيًا: العقل الفعّال، وهو جوهر أو صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت القمر، والعقل المستفاد هو المرتبة القصوى من الإدراك التى يبلغها الإنسان إذا تم له الاتصال بالعقل الفعال.

ثالثًا: الصور الهيولانية التى تنتزع من الموجودات الجزئية.

رابعًا: المعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية الثلاث، وهى الحس المشترك والتخيل والذكر.

يهمنا القسم الرابع من هذه الصور، حيث يظهر أن أحط درجات الروحانية إنما تتمثل فى وجود الصور فى الحس المشترك ثم وجودها فى المتخيلة ثم وجودها فى الذاكرة. وهذا الموقف فيما يبدو يؤكد ما قاله ابن طفيل من آن ابن باجة قد سلك طريق أهل النظر.

وعلى خلاف ذلك نجد لابن باجة رسالة خاصة فيما بين "العقل والقوة المتخيلة" يقرر فيها أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هى المعقولات، وأنه كذلك يقدم للقوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها، وتلك المعلومات إما استنبطها العقل وإما من الحوادث التى جرت فى العالم. يوجدها العقل فى المتخيلة قبل حدوثها، وتلك المعلومات "لم تحصل فى القوة المتخيلة عن حاسة، بل عن العقل الذى يخدمها".

إن كون العقل خادما للمتخيلة يبدو غريبا على ابن باجة بالقياس إلى الموقف السابق ذكره، إلا أن هذا الأخير يذكر مع ذلك من أشكال الخيال الرؤيا الصادقة والوحى والكهانة، ويقرر أن

حصول ذلك يكون عن طريق الفيض، "وهذا ظاهر فى الأكثر، فى الصالحين من عباده الذين هداهم الله وأخلصوا به وبملائكته وكتبه ورسله، وعملوا بما يرضيه، فإنه يفيض عليهم بتوسط ملائكته فى الرؤيا وغير ذلك من عجائب الحوادث فى العالم".

إن ما يلاحظ على هذه الرسالة استخدامها لمصطلحات الأفلاطونية المحدثة وابتعادها عن المفاهيم المألوفة عند المشائين، وعلى الرغم من أن ابن باجة يذكر القوة المتخيلة ويفصل فى أمرها، فإن ذلك لا يخرج عن نطاق المعرفة الحسية وتفسير عمل العقل فى الصور قبل أن يتعقلها. وعنده أن "القوة المتخيلة الموجودة فى الإنسان بالفعل، هى القوة التى يجدها الإنسان فى نفسه، يرسم فيها رسوم المحسوسات، ويتصور بها ويحضر الإنسان فيها رسوما من وصفة داره ودابته وغير ذلك من المحسوسات المشار إليها. ويكون هذا الفعل من القوة المتخيلة فى اليقظة والنوم".

ويذكر ابن باجة أن للعقل فعلاً ما فى المتخيلات؛ ذلك أنه "بعد حصول المتخيلات فى القوة المتخيلة على (هذا) النحو تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها فترى المعانى الكلية التى تحمل على ما فى القوة المتخيلة، وبها تخيل وتميز ماهية كل واحد منها".

يبقى موقف ابن باجة من الخيال سلبيًا على الطريقة المشائية التى رأيناها عند الفارابى، وهو وإن كان فى غير حاجة إلى عملية التوفيق بين العقل والنقل فيما يبدو - إلا أنه قد حاول تفسير عملية الاتصال بالعقل الفعال، الأمر الذى قاده إلى مفاهيم الأفلاطونية المحدثة وإلى الكلام أحيانا بلغة المتصوفة.

وهذا الموقف المتناقض من الخيال ليس غريبا على الفلاسفة المسلمين، فموقف ابن طفيل بدوره يتميز بالكثير من اللبس والغموض بصدد الخيال، ذلك أنه فى الوقت

الذى يعيب على الفارابى ربط النبوة بالمتخيلة لا يفصح عن موقفه الشخصى، بل يقدم نفسه كشارح للفلسفة المشرقية كما وضعها ابن سينا، وبالفعل فابن طفيل كلما تحدث عن رتبة الاتصال والمشاهدة -حيث يلجأ مباشرة إلى التمثل بالخيال ويستعمل ألفاظا تحيل إلى المتخيلة -نسب الكلام أو الرأى إلى ابن سينا. فهو يذكر أن هذه الرتبة "لا نجد فى الألفاظ الجمهورية لأفلاطون ولا فى الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشىء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة"، ومعنى ذلك أن المشاهدة لا توصف إلا رمزا أى بالخيال. وكلام ابن طفيل واضح فى نسبة القول بهذه الرتبة إلى ابن سينا: "وهذه الحال التى ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها، هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبو على".

من التحليلات السابقة، يتضح أن الفلسفة الإسلامية قد تراوحت بين العقل والخيال فى أغلب المواقف، فأحيانًا يتم تغليب العقل وأحيانًا يتم تغليب الخيال دون التخلى النهائى عن الطرفين معا. فإذا كان الفارابى قد أثبت أساسا أنطولوجيا للعقل، فإنه مع ذلك حاول أن يدخل الخيال فى صلب هذا الأساس، وهذا ما كان يهدف إليه من وراء عملية التوفيق التى أنجزها بين أرسطو وأفلاطون، وبين الفلسفة والدين.

وعلى العكس من ذلك قام ابن سينا بعملية قلب لكل ما سبقه حيث أقام أساسًا جديدًا للفلسفة غير العقل، فالفلسفة المشرقية لابن سينا فى أغلبها – إن لم تكن كلها -فلسفة خيالية أو حدسية أساسها الأنطولوجى هو النفس، ولعل الغزالى تبع ابن سينا فى هذا الموقف ولذلك أقر ضرورة الخيال والحدس.

فى حين يبقى موقف ابن رشد الموقف الذى يثبت الانفصال بين العقل والخيال – مثلما أثبت ضرورة الفصل بين اليقين والظن، وبين الحكمة والشريعة. ومما لا شك

فيه أن ابن باجة وابن طفيل يستبعدان الخيال من دائرة الفلسفة، فى الوقت الذى يتم وضعه فى تقابل مع العقل.

كان الخيال يأتى مرتبطًا بالحديث عن الحواس والانفعال والشعر والفن وقضية المحاكاة، وقد صنف الحديث عن هذه الأمور ضمن الحديث عما هو مظنون وواهم، وكان معيار تقييم الأقاويل هو المنطق وشرائطه وموجهاته، وبهذا اعتبر الخيال مصدرا للتوهم مثله فى ذلك مثل الأساس الذى قامت عليه "علوم الصور" جميعها.

يعد الخيال من الأمور التى تثير جدالاً كبيرًا عندما نحاول أن نتحدث عن ماهيته، وقد أدلى الشيخ الأكبر دلوه لبيان ما أشكل من مادة الخيال، فقسم الوجود الى أربعة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الوجود الذهنى.

المرتبة الثانية: مرتبة الوجود العينى.

المرتبة الثالثة: مرتبة الوجود اللفظى.

المرتبة الرابعة: مرتبة الوجود الخطى.

ووضع الخيال فى مرتبة الوجود الذهنى وجعلها بعيدًا عن دائرة العلم، بيد أن هذه المرتبة من الوجود تقتضى وجود معلوم يقبل التخيل عبر تركيب صورى لموجود تدركه الحواس، ولا تجد لها موطنًا مع ما لا يقبل هذه الصفة، أو ينأى بنفسه عن دائرة الإدراك الحسى، والعالم يتألف لدى الشيخ الأكبر من عالمين، ولكل عالم حضرة تناظره، فحضرة الغيب لها عالم الغيب والملكوت، وحضرة الحس والشهادة لها عالم الشهادة الذى يستوطن فيه ابن آدم، ويعد النظر مورد الإدراك فى عالم الشهادة، بينما تنهض البصيرة بملكة الإدراك فى عالم الغيب.

ويتولد عن هاتين الحضرتين، حضرة ثالثة، برزخية، هى حضرة الخيال، وعالمها هو عالم الخيال الذى تسوده الكثير من الأمور البرزخية، حيث تظهر المعانى فى

قوالب محسوسة، ففي هذه الحضرة تسرى الرؤى التى نراها فى مناماتنا، ويستحيل معنى العلم إلى صورة اللبن، والثبات فى الدين فى صورة القيد، والموت فى صورة كبش أملح، وقد عدّت هذه الحضرة من أوسع الحضرات، لأنها تجمع بين العالمين اللذين استوعبا الوجود فى محيط دائرتهما (عالم الغيب، وعالم الشهادة). وقد انعكست هذه الحقائق الفريدة على ماهية الخيال فأضحى يتميز بميزة وجودية معقدة، فهو لا موجود، ولا معدوم، ولا معلوم، ولا مجهول، ولا منفى، ولا مثبت. يضاف الى ذلك أن الخيال يجمع بين الأضداد، فى نسق لا نكاد نجد لهما اجتماعًا فى غير نسقه الفريد.

ففى المقام الأول يقبل الخيال بجمع الأضداد فى مادته، بينما لا يقبل العقل والحس بالجمع بينهما فى مشهده الوجودى، لذا يحفل الخيال بالأضداد، ويمنحها فرصة الوجود مع بعضها دون أن يثير وجودها خللاً فى مضامينه المعرفية.

وفى المقام الثانى فإن للخيال سلطة وقوة تميزه عن غيره، لأن له قوة تمنحه سلطانًا على جميع المعلومات، فيحكم عليها، ويجسّدها كما يشاء فى إنشاءاته المتخيلة دون أن يقف أمامه مانع يمنعه عن ذلك. وفى نفس الوقت فإن الخيال ضعيف لأنه لا يستطيع أن ينقل سوى المحسوس الى دائرة المعانى، كذلك فإنه لا يستقل بنفسه، لأن حكمه لا يمكن أن يقوم إلا بين اثنين، بين متخيَّل (اسم مفعول)، ومتخيِّل (اسم فاعل) فى آنية واحدة.

فلهذا كان الخيال واسعًا لقدرته على تصوير ما يستحيل على الدليل العقلى تصويره، وهو فى نفس الوقت ضيّق لأنه ليس فى وسعه أن يقبل من الأمور الحسية والمعنوية إلا بالصورة.

وهنا تبرز أمامنا حقيقة أن الخيال لا ينشئ مادته إلا من الصور، فقد يفلح العقل فى إدراك صور الخيال، بينما لا يفلح الخيال

فى تصوير بعض ما يركبه العقل من صور عقلية مجردة ما لم تقارنها بصورة حسية يمكن أن يستمد منها مادته المخيّلة.

والخيال خلق من خلق الله، وهو حق، أما التخيّل فمنه حق ومنه باطل؛ فكما أراك الله تعالى من المعانى التى جسّدها لك، وأراها إياك أشخاصًا قائمة، فكذلك يأتى الله تعالى بأعمال بنى آدم مع كونها أعراضًا لصور قائمة، توضع فى الموازين لإقامة القسط .

ورغم القدرات الخصبة التى يمتلكها الخيال فإنه يبقى على الدوام فقيرًا إلى الحواس الموجودة فى أجسادنا، فلا ينشئ مادته إلا مما يرد إليه من مسالكها المفتوحة إلى الوجود الخارجى الذى صبّ بمؤثراته فى جعبتها. كما أن القوة الحافظة إن لم تمسك على الخيال ما حصل عنده من إنشاءات متخيلة، لا يبقى فى الخيال منها شىء، كما أن أى آفة قد تصيب القوة الحافظة تنعكس بجلاء على ملكة الخيال فيفوت عنها أمور كثيرة، لأن الخيال لا تسرى عليه سلطة القوة المذكّرة .

ومراتب الخيال عند ابن عربى: تتألف من أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الخيال المطلق، وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، ويقبل الخيال فى هذه المرتبة الوجودية التشكّل فى صور الكائنات كلها، على اختلاف مراتبها. وتسرى أحكام هذه المرتبة الخيالية فى العماء لما يتمتع، من قدرات على التشكل فى صور الكائنات.

المرتبة الثانية: الخيال المحقق، وهو خيال مطلق تقبّل صورًا للكائنات فى العماء فتحقق بهذه الصور.

المرتبة الثالثة: الخيال المنفصل، وهو خيال يتمتع بحضرة ذاتية داخل حدود الحس، ويدرك بصورة منفصلة عن شخص المتخيل، مثل تصوّر جبريل عليه السلام بصورة دحية الكلبى.

المرتبة الرابعة: الخيال المتصل، وهو نتيجة للقوة المتخيلة التى يمتلكها ابن

آدم، وله القدرة على صناعة صور تبقى ببقاء المتخيّل.

و يتضح مدى سلطان الخيال عند الشيخ الأكبر إذا علمنا أن الوجود لديه ينقسم إلى شقين: وجود حقيقى هو الله، ووجود خيالى يشمل جميع المخلوقات. قال الشيخ الأكبر فى فصوص الحكم: فما فى الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. لذا أضحى الخيال لدى الشيخ الأكبر علم عالم الأجساد، وهو علم ظهور المعانى التى لا تقوم بنفسها مجسدة، وهو علم ما يراه النائم فى منامه، وهو علم الصور المتخيلة. ويتسع سلطان الخيال لدى الشيخ الأكبر وتمتد دائرته، فإليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعانى، وهو لا يبرح موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شىء، ويسرى حكم الخيال وسلطانه فى الموجودات والمعدومات، من محال وغيره.... وذهب الشيخ الأكبر إلى أن كل كشف يرد على قلب العبد، يطلعه الحق فيه على أمر من الخيال، فإن الكشف يأتى موافقًا لحال العبد فى وقت ورود الكشف، فإن لم يتحقق للعبد علم راجح يستطيع أن يميز بواسطته بين الحق على ما هو عليه وبين ما يخيل إليه، فإن فى هذا دليلاً على أن العبد موسوىّ المقام.

أ.د رمضان البسطويسى

مراجع للاستزادة:

(١) **ابن منظور:** محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م. [مادة خيل، مجلد١١]

(٢) **الجرجاني:** على بن محمد، التعريفات، مكتبة لبنان بيروت، ١٩٦٩م.

(٣) **الزبيدى:** محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق: على شيرى دار الفكر بيروت لبنان، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م [مادة خيل، مجلد"١٤"].

(٤) **أرسطو:** فى النفس لأرسطوطاليس تحقيق و تقديم: عبد الرحمن بدوى ١٩٥٤م.

(٥) **الفارابى:** الجمع بين رأى الحكيمين، حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

: التوطئة فى المنطق. : إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها.

: مسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب تحقيق: عبد الأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع تاريخ النشر: ١٩٩٣م.

(٦) **ابن سينا:** الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسى)، تحقيق الدكتور: سليمان دنيا.

(٧) **الغزالى:** مقاصد الفلاسفة، إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، تهافت الفلاسفة.

(٨) **ابن رشد:** شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوى ١٩٨٤

(٩) **ابن باجه:** تآليف إشراقية.

: رسائل ابن باجة الإلهية. انظر موسوعة عبد الرحمن بدوى الفلسفية.

(١٠) **ابن طفيل:** "مراجعات ومباحث" جرت بينه وبين ابن رشد فى " رسم الدواء"، جمعها ابن رشد فى كتابه "الكليات"؛ و"رسالة فى النفس" فى الفلسفة؛ و "حى بن يقظان"، وهى أشهر ما ترك ابن طفيل، وهى قصة فلسفية عرض فيها أفكاره الفلسفية عرضًا قصصيًا، محاولاً التوفيق فيها بين الدين والفلسفة. وقد عرفت هذه القصة فى الغرب منذ القرن السابع عشر، وترجمت إلى عدة لغات، منها اللاتينية، والعبرية، والإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والهولندية.

(١١) **العطار:** د سليمان -الخيال عند ابن عربى ط ١٩٩١م، القاهرة.

(١٢) **نصر :** عاطف جودة، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(١٣) رسائل الكندى الفلسفية: رسالة فى القول فى النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون.

(١٤) الجرجانى: عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر. دلائل الإعجاز، مكتبة القاهرة ١٩٦١م.

(١٥) القرطاجنى: حازم بن محمد، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس ١٩٦٦م.

(١٦) جيده: د. عبد الحميد، التخييل والمحاكاة فى التراث الفلسفى والبلاغى، دار الشمال طرابلس لبنان، ط١، ١٩٨٤م.

(١٧) مصلوح : د.سعد، حازم القرطاجنى ونظرية المحاكاة والتخييل فى الشعر، عالم الكتب القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

الخير والشر

الخير فى اللغة: يعنى النافع والصالح والحسن لذاته والطيب، وما يحققه من لذة أو نفع أو سعادة والشريف من الأعمال والخصال[١]، وتحمل هذه اللفظة فى دلالتها الاشتقاقية الحرية والإرادة والاصطفاء، ويبدو ذلك فى فعل تخير واختار. وقد ورد لفظ الخير بهذه الدلالة فى القرآن الكريم ١٦٤ مرة، وكذا فى الحديث الشريف.

والخير عند الأصوليين يعنى الحلال والمباح من الأفعال، وكل ما لم يرد فيه أمرٌ بتحريمه دون أن يكون فيه ضرر يثبته العلم والعقل[٢].

والخير (good) اصطلاحًا: فى المعاجم الفلسفية هو الحسن لذاته، ويطلق كذلك على ما فيه نفع أو لذة أو سعادة، وعلى العافية والإيمان والعفة ويقابله الشر، وقد نظر إليه الفلاسفة والمتفلسفون من زاويتين أولهما: الخير المطلق وهو المرغوب لكل إنسان ويقابله الخير النسبى، الذى يختلف من شخص إلى آخر، وعليه، فالخير قسمان: خير بالذات، وخير بالعرض، وكذا الشر[٣].

وقد كان لسقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين والرواقيين العديد من النظريات الأخلاقية انطلقت جميعها من الدلالات الإجرائية التى وضعوها لمصطلح الخير وقد أثرت بطبيعة الحال فى أراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

والخير فى اصطلاحات علماء الكلام تتباين دلالاته تبعًا للنسق العقدى السائد فى أصول أرائهم، فهو عند المعتزلة النافع الحسن، ويقابله الضرر والقبح، وذلك على حد تعبير القاضى عبد الجبار فى "المغنى".

وقد أرادوا بذلك الجمع بين النظر والعمل والخير الذى يجلب المصلحة والحسن فى ذاته، وينزع المعتزلة إلى أن لفظة حسن وحدها تدل على ما يقره العقل ويستحسنه من خصال وأفعال،

وهى التى لا يلام عليها المرء. فالصدق لا يحسّن لأنه منجى بل لأنه فعل حسن فى ذاته، وهو كذلك أيضًا لأن الشرع حث عليه وجعله مباحًا، وخاليًا من وجوه القبح.

وقد ارتبط مفهوم الخير عند المعتزلة بالعديد من القضايا وعلى رأسها، العدل الإلهى بحرية الإرادة الإنسانية، والقضاء والقدر والعناية الإلهية، وانتهوا إلى أن فعلى الخير والشر يردان إلى الإرادة الإنسانية فالعقل الإنسانى هو المعيار الذى يحسن ويقبح ويقود إلى الخير ويحرض على فعل الشر، وذلك قبل معرفته بالأوامر الشرعية ثم أصبح الشرع معينًا للعقل فى الحكم، ولاسيما فى الأمور التى التبست عليه، ثم أضحى مرشدًا للمؤمنين فى الأمور التى لا دخل للعقل فيها كالعبادات والشعائر الدينية. ويعتقد المعتزلة بالعناية الإلهية المتمثلة فى اللطف الإلهى الذى يعين العقل على اصطفاء الخير واختيار النافع والأصلح من الأفعال، فبالتكليف يمكن الشرع العقل من درء المفاسد وجلب المصالح، وتتجلى العناية الإلهية فى مبدأ العوض حيث الشر الذى يصيب الإنسان دون أن يكون له دخل فيه مثل الابتلاء بالمرض أو العاهات، فيشمله عطف الله لتعويضه عن ذلك الشر الذى حاق به.

والخير عند الأشاعرة هو ما أمر به الله، أى: مرادف للحسن الشرعى، ومن ثم تنحصر وظيفة العقل الإنسانى فى الاهتداء إليه وتبرير الحلال والحرام، والنافع والضار والأوامر التى حث عليها الشرع. فالخير عندهم أو الحسن ليس كذلك لأصل فى ذاته بل لأن خيريته وحسنه يردان إلى الشرع، وهم فى ذلك يتفقون تمام الاتفاق مع الأصوليين. وينظر الأشاعرة للخير والشر باعتبارهما قدرًا من الله فكلاهما مخلوق بإرادة الله وعدله وحكمته[٤].

ولم يتناول المعتزلة أو الأشاعرة أثر الفطرة أو الجبلة الإنسانية على توجيه سلوك الإنسان صوب الخير أو الشر، وذلك باستثناء بعض الإشارات فى كتابات الجاحظ، فى حين ينزع الجمهور إلى القول بخيرية الفطرة الإنسانية (الإيمان بالله ووحدانيته) وذلك تبعًا لما جاء فى الخبر السمعى

والحديث الشريف، بينما يعمل الهوى والجهل والشيطان على إفساد هذه الفطرة ، والإنسان بطبعه مهيأ للنزوع صوب الخير والشر معًا لذا كان مسئولاً عن أفعاله فيحاسب على عمله يوم القيامة(٥).

أما الآمدى فقد نسب الأفعال التى توصف بالشر بأنها سوء تصرف من العبد ، وهى ليست قدرًا محتومًا من الله بل إن كل الأفعال مخلوقة لله والإنسان هو فاعلها.

وتقترب دلالة الحسن فى تعريفات الجرجانى من دلالة الخير، فالحسن عنده هو الملائم للطبع والكمال والخصال الممدوحة والأفعال التى يثاب عليها.

والحسن يعبر عما اتصف بالحسن لمعنى ثبت فى ذاته كالإيمان بالله وصفاته، والحسن لمعنى فى غيره هو الاتصاف بالحسن لمعنى ثبت فى غيره كالجهاد.

وقد تأثر فلاسفة الإسلام بهذه المعانى والاصطلاحات، ويبدو ذلك بوضوح فى ربطهم بين مفهوم الخير ودلالة الحسن، ومناقشتهم لقضية وجود الشر وأدلتهم على العناية الإلهية، ذلك فضلاً عن تأثرهم بفلاسفة اليونان، ولاسيما، أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ويبدو ذلك بوضوح فى تعريفهم للخير وحديثهم عن الفضائل الخلقية وعلى رأسها العدالة، وربطهم بين الحكمة والعلم، والفضيلة والسعادة، والكمال الإنسانى والجهل والرذيلة، والشر والشهوات الجسدية، أضف إلى ذلك استخدامهم مصطلح الخير للتدليل على علم الأخلاق وجعلهم إياه من العلوم العملية شأن علم السياسة والاجتماع (تدبير المنزل).

فقد ربط الفارابى (٨٧٤/٩٥٠م - ٢٦٠/ ٣٣٩هـ) بين دلالة الخير ودلالة الحسن والجميل والفضيلة، ومن ثم تعبر اللذائذ المادية والشهوانية عن القبح والشر والرذيلة "الهيئات النفسانية التى بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هى الفضائل، والتى بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هى الرذائل والنقائص"، والفعل الأخلاقى عند الفارابى هو الذى يصدر عن روية وإرادة حرة، ودلالة الجميل أو الحسن لا تكتسب معيارها من الخارج، فالخير

خير فى ذاته لا تؤثر فى قيمته الأماكن والأزمان، والسعادة والكمال هى غاية كل فعل أخلاقى "قد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرًا، ومن بين المؤثرات آكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها"[٦]. وعليه، فالخير يطلب لذاته ولكونه سبيل الكمال، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته[٧]، ويميز الفارابى بين الخير والفضيلة، فالأول هو غاية فى ذاته، أما الفضيلة فهى وسيلة لبلوغ الخير الأقصى، والفضيلة الخلقية عنده أعلى الفضائل وأشرفها، غير آنها تختلف عن الخير لكونها متغيرة من مجتمع إلى آخر – حيث العرف والعادة– ومن ملة إلى أخرى – حيث المعتقد السائد -أما الفضائل الخلقية العقلية فهى أقرب مراتب الفضائل إلى الخير والجميل فى ذاته، وهى لا تبلغ مراتب الكمال إلا بارتباطها بالفضائل العملية. ويريد الفارابى من ذلك التأكيد على ربط النظر بالعمل والخير كقيمة، والفعل الأخلاقى كسلوك، ويرفض الفارابى القول بفطرة النفس على الخير مبينًا أن النفس مستعدة بجبلتها على فعل الخير والشر معًا، وتكتسب القدرة على التميز بين الخير والشر بالنشأة والتربية، غير أنه يعود فيتحدث عن الاستعداد النفسى للخير أو الشر (الطبع) ويصفه بأنه مثل الملكة أو الموهبة التى لا تثمر إلا بحسن الرعاية وجمال التوجيه[٨].

ويعد الفارابى من الفلاسفة المتفائلين المؤمنين بالعناية الإلهية والمسلمين بأن الخير هو السائد والأعم، أما الشرور فهى محدودة تبعًا لمدى إدراكنا لها، فأصل الوجود هو الخير والجمال والكمال، ونقيضها هو العدم والقبح والشر المحض. ويوضح الفارابى أن كثيرًا مما نعتقد بشريته تستتر وراءه خيرات نجهلها إما لأنانيتنا أو لقصور معرفتنا بالحكمة الكلية العادلة التى توازن بين النقائض لغاية اسمى وأنفع.

وعلى مقربة مما ذهب المعلم الثانى نجد أبا حيان التوحيدى (ت: ١٠٠٩م) يوحد بين دلالة الخير والحسن والجميل مبينًا أن للخير والشر معايير عدة متباينة (ما هو حَسَنٌ بالطبع أو بالعادة أو بالشر أو بالعقل أو بالشهوة أو بالمنفعة)، وعليه، فيرى أنه ينبغى على

العاقل الفطن صاحب الأريحية النقية قبل أن يقيم ويحكم على الأشياء والأفعال بالحسن أو السوء، بالخير أو الشر، بالجمال أو القبح أن ينظر إلى أصولها ومراميها وغايتها وسياقاتها، حتى لا يقبح الجميل أو يصف بالشر ما فيه خير أعم، فالعقل عنده ميزان الفضائل ومن ثم فلا يوجد عند التوحيدى ما نطلق عليه الخير فى ذاته أو الشر فى ذاته، بل ترجع قيمة كل منهما إلى المعيار الذى يحسن ويقبح، فالشرع هو السبيل الأقوم لبلوغ الكمال الخلقى ، فصلاح الفرد والمجتمع يرد إلى الدين ثم العقل ثم الفكر السائد فى المجتمع[٩]. كما يؤكد على عدم وجود الشر المطلق لأنه مساويًا للعدم، فكل الموجودات تحمل فى ثناياها قدرًا من الخيرية والحسن والجمال[١٠].

ويرى مسكويه (٩٣٢ /١٠٣١م - ٣٢٠ /٤٢١هـ) (أن الخيرات منها ما هى شريفة ومنها ما هى ممدوحة ومنها ماهى بالقوة ومنها ماهى نافعة[١١]. ويعد العلم والحكمة من الخيرات الحسنة فى ذاتها أما الخيرات الممدوحة فتتمثل فى الأفعال التى يستحسنها المجتمع مثل: بر الوالدين، أما الخير بالقوة فيتمثل فى استعداد النفس لطلب العلم، أو إخلاص النية على فعل المحمود من الأخلاق، والخيرات النافعة هى التى تحصل بها السعادات الجزئية والكلية، أى أنها أداة للخير الكلى، ويترتب على ذلك وجود خيرات جزئية تعد وسائل لغايات أكثر خيرية وأعم نفعًا، فالأولى خيرات نسبية تختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى عبر الأزمان، أما الخيرات الكلية فهى عامة ومطلقة لأنها نابعة من العقل والأرواح الشريفة المشتاقة دومًا للبارى تعالى (الخير المحض).

كما يوضح أن النفس الإنسانية جبلت على الخير، غير أنها فى الوقت نفسه مستعدة لفعل الحسن والقبيح من الأفعال، وذلك بموجب الإرادة الحرة والعقل الذى بمقتضاه تم التكليف، ويترتب على ذلك أن توجيه الإنسان صوب الخير والشر ليس قدريًا، وأن معيار الحكم على الحسن والقبيح مكتسبًا من الشرع والتربية والبيئة السائدة، فالشرير إما أن يكون جاهلاً

بحقيقة الخير، أو عاجزًا عن الوصول إليه لانغماسه فى اللذات وعزوفه عن بلوغ الكمال والسعادة الأبدية[١٢].

وينزع مسكويه إلى أن الإنسان الفرد ليس فى مقدوره تحصيل الخير الكلى بمفرده أو بمعزل عن الأغيار، وذلك لأن البارى قسمه بين الناس، ومن ثم بات السبيل إلى السعادة على الأرض هو الحب والتعاون بين البشر لينتفع كل فرد منهم بما عند الآخر من خير، وبذلك تنعم الأمة كلها بخير الوئام والسلام المشترك بين أفرادها. كما أكد مسكويه على أن التناحر بين الناس لا يرجع إلا للأنانية والانغماس فى الشهوات، أما الذين يقدمون العلم والحكمة والعفة والكرم والحلم والشجاعة والعدالة على سائر الخيرات فسوف يتمكنون من صعود سلم الكمالات.

والخير عند ابن سينا: (٩٨٠ - ١٠٣٧م -٣٧٠ -٤٢٨هـ) هو ما يتشوقه كل شىء ويتم به وجوده وهو النافع والمفيد والمتمم لكمالات الأشياء[١٣].

أما الشر فيمكن إدراكه فى بعض الظواهر الطبيعية مثل قوة إحراق النار والأخلاق الرديئة فى سلوك الإنسان والمرض والعاهات والشيخوخة والموت والنقص والضعف والقبح فى الخلقة والألم والغم، وينتهى ابن سينا إلى أن كل الموجودات تتفاوت فى درجة خيريتها الأمر الذى يصدق معه القول بأن مظاهر الشر لا تعدو إن تكون درجة دنيا من درجات الخير فالشر المطلق لا وجود حقيقى له فهو شان العدم - كما ذكرنا - ويربط ابن سيناء بين الله باعتباره الخير المحض ومنظم العالم والعلة الفاعلة ووجود الخير بدرجاته المتفاوتة، ووجود الشر باعتباره النقص أو عجز الموجودات عن بلوغ الكمال لاتصالها بالمادة التى تعد بدورها من الموجودات الضرورية لتحقق الخير الأعم، فكل موجود يحوى قدرًا من الخير وذلك وفق طبيعته من جهة، والكمال الذى ارتآه البارى للعالم من جهة أخرى، ويفرق ابن سينا بين الخير بوصفه الحسن والجميل فى ذاته والخير الذى يطلب من أجل لذة أو منفعة. كما يصنف ابن سينا الخيرات إلى طبيعية وأخلاقية وميتا فيزيقية

وذلك تبعًا لنزوعها صوب الكمال[١٤].

ويعول ابن سينا على التربية الدينية لتوجيه سلوك الفرد أو سلوك الإنسان صوب الأفعال الخيرة. ويتفق مع الفارابى ومسكويه وأبى حيان التوحيدى فى العديد من المسائل منها الربط بين دلالة الخير والجميل والحسن والنافع من جهة، والشر والقبيح والضار من جهة أخرى، وحرية الفعل الأخلاقى والتعويل على العقل والشرع معًا فى التحسين والتقبيح والتأكيد على إن الفضائل الخلقية مكتسبة بالعادة والفكر السائد والمعتقد الراسخ، وأن أثر الفطرة على السلوك محدود جدًا لا يعدو أن يكون استعدادًا أوليا (الطبع والمزاج) والقدرة على استيعاب قيمة الخير غير أنه يقرر فى "رسالة الطير" بأن الروح أو النفس العاملة كانت خيرة بطبعها وجبلتها، غير أن اتصالها بالبدن هو الذى أوقعها فى شباك الغرائز والرذائل، ومن ثم يجب عليها التطهر مما أصابها والانصياع إلى صوت العقل[١٥].

كما ذهب إلى أن أعلى الفضائل هى العدالة والحكمة، وأن الفضائل الخلقية لا يثبت وجودها إلا بالعمل فالأخلاق من العلوم العملية التى تؤثر تأثيرًا مباشرًا فى التنشئة وتنظيم المجتمعات وتسييس المدن وهى وسط بين رذيلتين.

ويضيف ابن سينا على ما تقدم أن السلوك الإنسانى الفاضل هو الذى يوازن بين متطلبات العقل والروح واحتياجات البدن من غرائز وشهوات دون إفراط وتفريط، أما الحكماء فينزعون صوب الكمال حيث السعادة الأبدية والخير الكلى والجمال المطلق وعالم الأنوار والأطهار، فلا يهتمون باللذائذ الحسية ولا ينصتون لأهواء البدن، ولا يستجيبون للشهوات الغرائزية. ويتفق الشيخ الرئيس مع المعلم الثانى فى القول بخيرية العالم، تلك النظرة التفاؤلية التى تجعل من الخير جوهر الوجود، وتنظر إلى الشر على أنه عرض لخير خفى غير معلوم بالعقل الإنسانى، ويستدل ابن سينا على ذلك بنظام العالم وعناية البارى بما فيه من موجودات[١٦].

وإذا ما انتقلنا إلى ابن حزم (٩٩٤: ١٠٦٤م -٣٤٨: ٤٥٦هـ) فسوف نجده

يقف موقفًا أقرب إلى الأشاعرة فى حديثة عن معيار التحسين والتقبيح فيرى أن الحسن ليس حسن فى ذاته بل لكونه حلالاً شرعيًا "ليس فى العالم شىء حسن لعينه ولا شىء قبيح لعينه لكن ما سماه الله تعالى حسنًا فهو حسن وفاعله محسن"[١٧].

ومن ثم فالنفس العاقلة أو الروح هى المسئولة عن حركة البدن غير أنها عاجزة عن التحسين والتقبيح أو الحكم على ما هو خير أو شر، ويرجع ذلك لاتصالها بالبدن وأهوائه وشهواته. ويسلم ابن حزم بأن النفس مستعدة بفطرتها على فعل الخير والشر معًا، ويرجع ذلك إلى أن الله خلق الإنسان وبه القوة العاقلة شأن الملائكة فى خيريتها وطهارتها، وهى التى تميز بين الخير والشر بموجب طبيعتها الإلهية أما القوى الشهوانية فهى أقرب إلى أنفس الجن وأنفس الحيوانات، وتنزع بطبيعتها إلى المعصية والشر، وتتفاوت الأنفس البشرية تبعًا لغلبة إحدى القوتين على الأخرى فيها، فإذا غلبت فى النفس القوة العاقلة آمنت النفس بالشرع، ومن ثم كانت قادرة على التحسين والتقبيح، وإذا غلب الهوى عليها ضلت السبيل إلى الرشاد واختلط عليها ما هو خير وحسن وشر وقبيح"[١٨].

ويعود ابن حزم فى كتابه "رسالة فى مداواة النفس" ليؤكد على مكانة العقل فى معرفة الفضائل وترتيبها"[١٩].

وينزع إخوان الصفا إلى أن الأخلاق والفضائل تغرس فى الأنفس البشرية وهى فى الأرحام؛ وعليه فكل البشر أخيار بالجبلة وفضلاء بالقوة، ثم تظهر خصالهم بالفعل فى سلوك الفرد بتأثير الكواكب والوراثة والبيئة الجغرافية والمجتمع والنشأة والتربية وهم يؤكدون أن الله خلق الإنسان مستعدًا بفطرته لفعل الخير والشر معًا، فوجود الخير فى جبلته لا يمنعه من ارتكاب الشرور إذا ما فسدت تنشئته وساءت تربيته. فالأفعال الخيرة تصدر عن قوى النفس العاقلة ثم ترسخ بطاعتها للشرائع وما جاء به الأنبياء من تعاليم، أما الشرور فترد إلى قوى النفس الغضبية والشهوانية تلك القوة التى خلقها الله فى الإنسان للحفاظ على بقائه مثل شهوة الطعام والتناسل ويمكن تهذيب تلك القوى -

عندهم -بالزهد والتعلم وطلب اللذائذ العقلية، فالحكيم هو الذى يقود العقل والشرع سلوكه، آم السفيه فهو الذى تقود الشهوة واللذائذ الحسية أفعاله وتصرفاته[٢٠].

وقد تأثر الغزالى (١٠٥٨: ١١١١م) (٤٥٠: ٥٠٥م) بتعريف الأشاعرة للخير والشر فكلاهما عنده من خلق الله، وفعله بعلمه وحكمته وإرادته فكلاهما يكمن فى قلب الإنسان؛ إلهامًا ووسواسًا، فإذا ما أراد الله بعبده خيرًا فلطف به فأستلهم الخير، وإذا ما غضب عليه تركه لخاطر الوسواس، ومن ثم فعلى الإنسان أن يعرض ما يجول بخاطره على الشرع فإذا وجده حلالاً فعلم أنه خير فيقوم بفعله، وإذا عرضه على الهوى فوجد نفسه الأمارة تميل إليه فيعلم أنه شر فيتجنبه، وعليه يرى الغزالى أن مصدر الشر فى النفس الإنسانية يرد إلى القوتين الشهوانية والغضبية[٢١]. وينظر إلى الشر باعتبار وجوده وجودًا عرضيًا وظاهريًا إذا ما قورن بالخير الأعم، وقد اقتضت القدرة الإلهية وجود هذا الشر القليل ليرتفع معه ما فيه من خير كثير "ومن ثم فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض"[٢٢].

وكثير من الشرور يعجز العقل عن الوقوف عما بها من خيرات، وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم، فوجود النار لا يمكن وصفه بالشر بل إن فى وجودها كمالاً وخيرًا أعم، وفى نقصانها أو غيابها شر وضرر.

ويربط الغزالى بين دلالة الحسن ودلالة الخير، فالحسن عنده يحمل ثلاثة معانى:

أولها: الأفعال الموافقة لغرض الفاعل.

وثانيها: ما أثنى عليه الشرع وحث على فعله.

وثالثها: ما يقبل عليه الفاعل من الأمور المباحة شرعًا.

وقد أراد بذلك التأكيد على أن الحسن ليس خيرًا فى ذاته، ولا أن القبيح شر فى ذاته، وقد خالف بذلك رأى المعتزلة وانتصر لرأى الأشاعرة، ويربط الغزالى بين النافع والخير والضار والشر مبينًا أن الشرع وحده هو المرشد إلى النافع، والمحذر من الضار، فكثير ما يخطئ العقل فى الحكم على الأشياء والأفعال فيصفها بالخير

جهلاً منه بضررها، ويصفها تارة أخرى بالشر لقصور علمه عن خيرها، وانتهى إلى أن الحلال هو الحسن النافع والخير، وأن الحرام هو القبيح والضار والشر[٢٣].

وعلى الرغم من ذلك يعود الغزالى فى كتابه "ميزان العمل" فيجعل الشرع والعقل معًا معيارًا للتحسين والتقبيح والخير والشر[٢٤].

وقد عنى الغزالى -شأن الفلاسفة السابقين عليه -بتوضيح أثر النشأة والتربية على توجيه الأفراد صوب الفضائل، ويبدو ذلك بوضوح فى إسهابه فى الحديث عن آداب المعلم والمتعلم، والخصال التى يجب على طالب العلم التحلى بها، ذلك فضلاً عن ربطه بين النظر والعمل فى ميدان التربية والأخلاق[٢٥].

وإذا ما انتقلنا إلى ابن باجة (ت١١٣٩م -٥٣٣ هـ) وابن طفيل (١١٠٠ _ ١١٨٥ م -٤٩٤ -٥٨١هـ) فلن نجد فى كتابتهما مبحثًا عن الخير أو الفعل الأخلاقى بوجه عام، غير أننا يمكن التماس ذلك خلال حديثهما عن النفس العاقلة وسبيلها للاتحاد بالعقل الفعال حيث السعادة الأبدية وبلوغ الكمال، فكلاهما يقرر أن الشهوات والغرائز البدنية هى التى تحول بين الإنسان وبين الانطلاق إلى عالم الروح حيث الحقائق فى ذاتها، من ثم فيجب على الحكيم إذا ما أراد الاتصال بالعالم العلوى، أن يتحلى بالفضائل العقلية والأخلاق التى حث عليها الشرع.

ويتميز ابن رشد (١١٨٩: ١١٢٦م - ٥٢٠: ٥٩٥هـ) عن سابقيه من فلاسفة المغرب بربطه بين دلالة الخير ومفهوم العدل من جهة، ودلالة الشر ومعنى الجور من جهة أخرى، وقد ترتب على هذا الربط رفضه لقول الأشاعرة بأن الخير والشر مخلوقان لله بعلمه وإرادته وقدره، وذلك لأن الله هو العدل الذى لا يظلم ولا يحب الظالمين، ولما كان الكفر هو أبشع صور الشر لا يمكننا القول بأن الله قضى أن يكفر به، ومن ثم يصبح الخير والشر من أفعال العباد وأن معيارهما فى التحسين والتقبيح يردان إلى العقل، ذلك مع التسليم بأن الله خلق الأنفس مهيأة بفطرتها إلى فعل الخير والشر معًا، ويمضى مع ابن سينا إلى أن الشرور موجودة فى العالم قد أوجدها الله بحكمته وعدله، وذلك لأنها وسائل لخير أعم،

وأن ما بها من ضرر ليس أصلاً فيها، بل هو من الأعراض مثل حريق النار للثوب أو إغراق المياه للزرع[٢٦].

فقد خلق الله الخير بعلمه لذات الخير، وقد خلق الشر للخير الكامن وراءه فكل الموجودات خيرة بدرجات متفاوتة وتتجلى عدالة الله وخيريته فى نظام العالم وغايته[٢٧].

ويربط فخر الدين الرازى (١١٥٠: ١٢١٠م -٥٤٤: ٦٠٦هـ) بين مصطلح الخير واللذة ويطلق عليه (الخير الوجودى) ويعنى أيضًا السلامة من الآلام ويطلق أيضًا عليه (الخير الدعمى) وهو يتفق مع ابن سينا فى القول بأن الله هو الخير المحض[٢٨]. أما العالم فهو الخير الأعم الذى لا يخلو من الشرور الجزئية فى الظاهر، وذلك لصالح أعم وأشمل، أما الشر المحض الخالى من المنافع فلا وجود له "إن الخير غالب على الشر، فإن المريض، وإن كان كثيرًا، فالصحيح أكثر منه، والجائع، وإن كان كثيرًا، فالشبعان أكثر منه، والأعمى وإن كان كثيرًا، إلا أن البصير أكثر منه"[٢٩].

ويرى فخر الدين الرازى أن الشر ينقسم إلى قسمين: أمور عدمية، وأمور وجودية.

والأول: هو شر بالذات، وله ثلاثة صور: "الموت للأحياء، والإعاقة للبدن، والبله للعقل.

أما الثانى: فهو شر بالعرض، مثل حرق النار للأشياء والألم من وخز الإبر، والفشل فى تحصيل العلم[٣٠].

والجدير بالإشارة فى هذا السياق أن معظم فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابى وإخوان الصفا ومسكويه وابن سينا وابن حزم والغزالى قد وحدوا جميعًا بين قيمة الخير وقيمة الجمال، وعليه، فدلالة الحسن والخير والجميل فى كتاباتهم جميعًا تعنى مفهومًا واحدًا[٣١]. الأمر الذى يبرر موقفهم من كل ما نطلق عليه صفة الجمال فى ميادين الإبداع المختلفة، فليس هناك موقف عدائى من الفكر الإسلامى تجاه الفنون لأن معيار جمالها أو قبحها مرتبط كما بينا عندهم بمدى خيريتها واستحسان الشرع لها.

والجدير بالإيضاح أيضًا حرص فلاسفة الإسلام على الربط بين مصطلح الخير الذى يمثل مبحث الأخلاق، ومبحث السياسية ومبحث الاجتماع أو تدبير المنزل. فالعلوم العملية فى معظم كتابات فلاسفة الإسلام

مترابطة من حيث بنائها النسقى ومتفاعلة من حيث نهجها فى التطبيق، فالأخلاق لايمكن فصلها عن السياسة وتدبير المجتمع ويبدو ذلك جليًا فى كتابات الفارابى ومسكويه والماوردى (٩٧٤/١٠٥٨م -٣٦٤/٤٥٠هـ) وابن حزم، وابن خلدون (١٣٣٢ -١٤٠٦م).

ولا غرو فإن ذلك النسق القيمى الذى حوته كتابات فلاسفة الإسلام عن مفهوم الخير ودلالته يرجع إلى اجتهاداتهم الأصلية فى التأليف بين المعقول والمنقول والنظر والعمل.

فعلى الرغم من التسليم بتأثر جل فلاسفة الإسلام بالتراث الفلسفى السابق عليهم المتمثل فى محاورات سقراط وأفلاطون عن الخير بوصفه مثال المثُل واقترانه بالعلم والحكمة والعدالة، وكذا حديث أرسطو عن دلالة الخير التى تستمد وجودها من العقل الجمعى على اعتبارها غاية فى ذاتها ترمى إلى المنفعة العامة والصالح الكلى، والنزعة الأفلوطينية التى أكدت على خيرية جبلة الروح الإنسانية، تلك التى لم يلحق بها الشر إلا عقب اتصالها بالبدن وتعلقها باللذائذ الحسية والشهوات المادية، وما جاء فى كتابات الرواقيين عن الكمال الإنسانى والسعادة الأبدية التى لا سبيل إليها سوى التعلق بالخيرات العقلية[٣٢]. لا يمكننا إنكار مواطن الجدة والطرافة والابتكار فى كتابات الفلاسفة المسلمين عن مفهوم الخير ودلالته الإجرائية، ويبدو ذلك بوضوح فى ربطهم بين المعيار العقلى والشرعى فى تقييم الخير والجميل والحسن، وتأويلهم الأدلة السمعية فى العلاقة بين القدر الإلهى، والإرادة الإنسانية. والنفس وجبلتها، وخيرية الله والعناية الإلهية، وتبريرهم لوجود الشر فى العالم كل ذلك يؤكد قوة أثر البنية الثقافية الإسلامية على فلاسفتها من جهة ويبرهن فى نفس الوقت على قدرة العقلية العربية على بناء الأنساق الفلسفية التى تحمل الطابع الإسلامى من جهة أخرى.

أ.د عصمت حسين نصار

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط شركة الإعلانات الشرقية القاهرة، ١٩٨٥م، ٢٣٧/١.

(٢) محمد فريد وجدى: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، د.ت، ٧٩٥/٣.

(٣) وزارة الأوقاف للشئون الإسلامية – الكويت: الموسوعة الفقهية، دار السلاسل، الكويت، ١٩٩٠م، ٧٤/١٧،٧٦.

(٤) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، د.ت، ص:٥٤٨،٥٤٩.

(٥) محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى، القاهرة ١٩٨١م، ص:١٣وما بعدها.

(٦) محفوظ عزام: الفطرة، الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٠٦٢، ١٠٩١.

(٧) أبو نصر الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الهند، ١٣٤٦هـ، ص:٣،٢.

(٨) أبو النصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصرى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، ص٨٦،٩٧.

(٩) أبو نصر الفارابى: تحصيل السعادة، تحقيق على بوم ملحم، دار الهلال، بيروت ١٩٩٥م ٤٩-٥٤.

(١٠) أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١، ص٢٠٠،٢٠١.

(١١) أبو حيان التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣م، ج١ص:١٥١.

(١٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م بيروت، ص:٧٦.

(١٣) مسكويه: السابق، ،ص٢٧، ٢٩، ٦٥،١١٣.

(١٤) ابن سينا: النجاة فى الحكمة المنطقية، والطبيعية، والإلهية، تحقيق: ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م، ص٣٧٣.

(١٥) منى أحمد محمد أبو زيد: الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية، مؤسسة مجد للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة ، ١٩٩١م، ص١١ومابعدها.

(١٦) أحمد أمين: حى بن يقظان لابن سينا و ابن طفيل و السهروردى، دار المعارف: القاهرة، د.ت، ص:٤٣-٥٣.

(١٧) ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة، ١٩٦٠م ص٤٢٠ وما بعدها.

(١٨) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣١٧هـ، ص٦٦.

(١٩) ابن حزم: طوق الحمامة فى الألفة والآلاف، تحقيق: حسن كامل الصيرفى ، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٦٤م، ص١٢٢.

(٢٠) ابن حزم: رسالة فى مداواة النفس وتهذيب الأخلاق،مطبعة النيل، القاهرة، ١٣٢٣هـ، ص٤٢.

(٢١) إخوان الصفا: الرسائل، الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢٩٧-٣٢١

(٢٢) أبو حامد الغزالى: القصور العوالى، مطبعة الجندى، القاهرة. د.ت، ص١٧٤ وما بعدها.

(٢٣) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ٣/٢٥١٠.

(٢٤) المرجع نفسه، ٣/١٣٩.

(٢٥) أبو حامد الغزالى: ميزان العمل، تقديم: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، د. ت، ص:١٣٦،٨١.

(٢٦) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، ص٦٣.

(٢٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م ص:١٠٢،٢٥،١١٨-١٥٠،٢٣٤،١٢٠-٢٣٩

(٢٨) ميرفت عزت بالى: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر، بحث فى الكتاب التذكارى "الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا" للاتجاه العقلى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٣م: ص٣٥٩-٣٧٤.

(٢٩) فخر الدين الرازى: شرح الإشارات والتنبيهات، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٥هـ ٢/٨٠ وما بعدها.

(٣٠) فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، دار العلم للملايين، بيروت، د. ت،١٣/١٩٩.

(٣١) فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، د. ت، حيدر آباد، ١٣٤٣، ص٥٢٣

(٣٢) عائشة عمر القويضى: قيمة الجمال بين الفكرين الفلسفيين المسيحى والإسلامى، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة السابع من أكتوبر بمصراطة الجماهيرية الليبية، ٢٠٠٧م، ص٢٤-٣١.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم عاتى: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية.

٢- إبراهيم محمد إبراهيم صقر: الفلسفة الخلقية عن فلاسفة الإسلام.

٣- أحمد أمين: الأخلاق.

٤- أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى.

٥- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية.

٦- جمال فتحى نصار: مكانة الأخلاق فى الفكر الإسلامى.

٧- زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى.

٨- صلاح الدين رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم.

٩- عادل خلف عبد العزيز: المشكلة الخلقية بين مسكويه والغزالى.

١٠- عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية فى الإسلام.

١١- عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

١٢- عبد السلام محمد نجادات: الأخلاق بين الفلاسفة المسلمين واليونانيين، دراسة مقارنة.

١٣- عبد الفتاح أحمد الفاوى: الأخلاق دراسة فلسفية ودينية.

١٤- محمد أحمد عبد القادر: من قضايا الأخلاق فى الفكر الإسلامى.

١٥- محمد عبد الله عفيفى: تأملات فى الغائية عند ابن سينا.

١٦- محمد ممدوح العربى: الأخلاق والسياسة فى الفكر الإسلامى.

١٧- محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام.

١٨- محمد فوزى: الفكر الأخلاقى عند أبو حيان التوحيدى ـ تحليل ونقد.

١٩- محيى الدين الصافى: فى العقيدة الإسلامية والأخلاق.

دليل العناية

يقصد بدليل العناية أن الله تعالى خلق جميع العالم العلوى منه والسفلى على نحو يتفق ومصالح الوجود الإنسانى، وتظهر ملامح وعلامات هذه العناية الإلهية بالإنسان فى كل جزئية من جزئيات هذا العالم، مما يدل على أن هناك عناية مقصودة بالإنسان، وأن هذه الموافقة لحاجات الإنسان ضرورة مقصودة فى الحكمة الإلهية من الوجود كله، بحيث ينتفى معها القول بالمصادفة والاتفاق.

وقد نبّه القرآن الكريم إلى هذه العناية المقصودة فى أكثر من آية قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ (النبأ:٦-٨)، وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَـٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد:٨-١٠) وقد ورد ذلك فى القرآن الكريم كثيرًا

وقد شرح أبو الحسن الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) هذا الدليل فى رسالته إلى أهل الثغر، وبين مظاهر العناية الإلهية فى خلق الإنسان والأفلاك والنبات والحيوان، بحيث صار كل عضو منه موجهًا إلى أداء وظيفته الوجودية بإحكام وإتقان مما ينتفى معه القول بالاتفاق، فيقول: فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان فى هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لصالحه، كسمعه، وبصره، وشمه، وحسه، وآلات ذوقه وما أُعد له من آلات الغذاء التى لا قوام له إلا بها على ترتيب مقصود، ونظام محكم دقيق، فجعل مرحلة الرضاع بلا أسنان ولو كانت غير ذلك لأضرت بمصالح الطفل الرضيع، ثم جعل المعدة مهيأة لطبخ الغذاء وامتصاصه، حتى تصل منفعته إلى الشعر والظفر؛ وغير ذلك من سائر الجسد والأعضاء، وجعلها فى مجارٍ

لطاف قد أعدت لذلك بشكل محكم، وجعل الرئة مهيأة لإخراج بخار الحرارة التى فى القلب، وإدخال ما يعادلها من الهواء البارد، وغير ذلك، مما يدل على العناية بالمخلوق، وينفى القول بالاتفاق والمصادفة[1].

وأشار إلى هذا الدليل كثير من المتكلمين بعد الأشعرى، كالغزالى فى الإحياء وابن العربى فى تأويل القرآن، والماتريدى فى التفسير، وابن أبى العز فى شرحه على عقيدة الطحاوى، لكن اشتهر القول بدليل العناية والاختراع على لسان ابن رشد؛ لأنه هو الذى وضع هذا المصطلح (دليل العناية) عنوانًا على الآيات القرآنية التى تشير إلى مظاهر العناية الإلهية بالإنسان، ويشير ابن رشد إلى أن دليل العناية مبنى على أصلين:

الأول: أن جميع الموجودات فى هذا العالم موافقة للوجود الإنسانى ومسخرة لمصالحه.

الثانى: أن هذه الموافقة مقصودة ومطلوبة من قبل الفاعل لها، مما يدل على إرادته لوجودها، وينفى القول بأنها موجودة بالاتفاق على هذا النحو.

أما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيتضح ذلك بالنظر فى موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، والنجوم والكواكب، بل وجميع الأفلاك لصالح الوجود الإنسانى.

ويشرح ابن رشد ما أشار إليه الأشعرى من مظاهر هذه الموافقة؛ فى الزرع، والثمار، والحيوان، والأنهار، والبحار، والمحيطات، واليابسة، والنسب الحافظة لعلاقة كل منها بالأخرى. مما يدل على أنها مسخرة لتحقيق وظيفة وجودية مقصودة من الفاعل الحكيم، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يبحث عن منافع هذه الكائنات، وموافقتها للوجود الإنسانى، ليظهر له ما فيها من عناية بالمخلوق، وأن هذه العناية واضحة لكل من بحث عنها وكل من أراد الكشف عنها فى المخلوقات فردًا فردًا، ولقد أشار القرآن إلى مظاهر هذه العناية فى كل أفراد الموجودات، وتكشف عن نفسها لكل من تصفح هذه الكائنات فى النبات، والحيوان، والأفلاك،

والإنسان. قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴾ (المرسلات:٧٧)، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴾ (النبأ:٦)، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ (الجاثية:١٣). ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ (النحل:٧٨)، ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ (الفرقان:٦١) ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ (إبراهيم:٣٢ -٣٤).

﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل:٨). ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾ (النحل:٦٨). ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ (النحل:٥) ﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ﴾ (النحل:٧) ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ (النحل:٦٧)... إلخ.

وهذه الآيات وغيرها قد جسدت مظاهر عناية الله بالإنسان، وهى من جانب آخر تكشف لمن تصفحها عن صفات الخالق لها من الحكمة والعلم والقدرة والمشيئة والإرادة والإتقان، حتى لو لم يرد بها نصوص من الشارع لدلت هذه الكائنات بما تحمله من مظاهر العناية بالمخلوق على هذه الصفات الإلهية وغيرها من صفات الكمال لله.

أ.د محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر الرسالة ص٣٧ ط دار اللواء بالسعودية بتحقيق: محمد السيد الجليند.

مراجع للاستزادة:

١- رسالة أهل الثغر لأبى الحسن الأشعرى ط دار اللواء ـ السعودية.

٢- إحياء علوم الدين للغزالى : كتاب عجائب القلب.

٣- تأويل القرآن لابن العربى (أبو بكر بن العربى).

٤- مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د/ محمود قاسم.

٥- قضية الإلوهية بين الدين والفلسفة محمد السيد الجليند ص٣٨١ -٣١٦ ط دار قباء.

الدهر

وردت كلمة "الدهر"[١] فى القرآن الكريم مرتين : إحدهما فى سورة الجاثية: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الجاثية:٢٤). والثانية فى الآية الأولى من سورة الإنسان فى قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾ (الإنسان:١).

لكن الحديث عن الدهرية فى القرآن الكريم تجاوز هاتين الآيتين إلى غيرهما من الآيات والدهريون الآن يسمون بالماديين و"الطبيعين" نسبًا إلى المادة وإلى الطبيعة ويسمون أيضًا بالملحدين.

وهم الذين يستبدلون الدهر بالله فينسبون إليه كل ما ينسبه المؤمن إلى الله وقيام أمرهم على مبدأين : إنكار الخالق وإنكار البعث إذ يرون أن حياتهم موجودة عن طريق التوالد وأن الذى يفنيها هو " الدهر " وقد حكى القرآن الكريم حالهم وسجل عليهم إنكارهم فى آيات منها قوله تعالى:

﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤) أى يموت بعض ويحيا بعض وليس المقصود أنهم يحيون بعد الموت لأن إنكار الحياة بعد الموت بيت القصيد فى مذهبهم[٢] فهم يقولون : أحياؤنا يصيرون إلى الموت بتأثير الزمان وطول المدة يعقبه الموت بالشيخوخة أو بأسباب تفضى إليه يقول قائلهم: وهو عمر بن قميئة:

رمتنى بنات الدهر من حيث لا أدرى

فما بال من يرمى وليس برام

فلولا تأثير الزمان – فى نظرهم – لبقى الناس أحياء كما جاء فى شعر أسقف نجران:

منع البقاء تقلب الشمس

وطلوعها من حيث لا تمس

وطلوعها حمراء قانية

وغروبها صفراء كالورس

فلما كانت حياتهم فى نظرهم عن طريق التوالد وموتهم بفعل الدهر فكيف يرجى أن يعودوا أحياء[٣] يقول المعرى بلسان حالهم:

تحطمنا الأيام حتى كأننا

زجاج ولكن لا يعاد له جبر

وقد سجل عليهم القرآن الكريم إنكارهم ذلك فى أكثر من موضوع قال تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (المؤمنون:٣٧)، وقال: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (الأنعام:٢٩).

فحصروا الحياة فى هذه الحياة الدنيا ونفوا كل حياة سواها فلا حياة غيرها ونفيهم للبعث تأكيد لنفيهم أى حياة أخرى لأن البعث لا يكون إلا مع حياة ويوضح الشهرستانى مذهب الدهرية فيقول : الدهريون هم الذين ينكرون وجود الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيى والدهر المفنى وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ (الجاثية:٢٤).

إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وقصروا الحياة والموت على تركبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر[٤].

ومثل الإنسان عندهم مثل النبات والحيوان فكما يتكون النبات وينشأ ويبلغ إلى غاية ما ثم يبلى ويضمحل ويتكون آخر مثله وكما يتولد الحيوان يتربى ثم يبلغ إلى غاية ما ثم يموت ويهلك ويبلى ويتكون آخر مثله فكذلك الإنسان وإنكار الدهرية للبعث ناشئ أو ناتج عن إنكارهم للألوهية ولو آمنوا بالألوهية لآمنوا بالبعث.

ولهذا الموقف من مواقف الإنكار صداه القوى فى عصرنا الحديث عند الملحدين الماديين الذين يعتمدون فى إلحادهم على أن العلماء لم يستطيعوا أن يقيموا الدليل العلمى على وجود الله

أو البعث . ومن ثم فقد اعتبرت فكرة (الله) عندهم فكرة وضعت كسبب لا معقول لما يشاهده الانسان من ظواهر الطبيعة وحوادثها ومحاولة لتبرير وجودها فتزول الحاجة إليها تماما حين نستطيع أن نكتشف بالعلم والتجارب المعملية حقيقة الأسباب والقوانين الكونية التى تتحكم فى العالم وتتولد على أساسها الظواهر والحوادث ولكن هل كل ما جاءت به التجربة

صادق أبدًا ؟ إن أجابوا بالنفى فقد أسقطوا التجربة عن كونها معيار الحقيقة وإن أجابوا بالإثبات اصطدموا بالواقع . وهل كل ما يؤمنون به خاضع للتجربة ؟ يؤمنون بالنفس التى بها يحيون ويعيشون ويتكلمون وينكرون فهل عرفوها بالتجربة[٥].

وأما إنكارهم للألوهية بحجة أنه مادام قد أمكن تفسير الظواهر بالقوانين العلمية فلا ينبغى أن ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة فنقول فيه: هل استطاعت القوانين العلمية أن تفسر ظواهر الطبيعة فعلا ؟ وهل يعنى المفهوم الإلهى الاستغناء عن الأسباب الطبيعية؟ وستكون الإجابة بالنفى عن كلا السؤالين قطعًا.

وقد حدثنا القرآن الكريم عن الدهر و الدهرية وإنكارهم للبعث بمثل ذلك عندما طالبوا من يدعوهم إلى الإيمان بالبعث أن يعيد الموتى فى الدنيا: ﴿ قَالُواْ ٱئْتُواْ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (الجاثية:٢٥). ولم يدركوا أن إخراجهم من العدم إلى الوجود دليل على إمكان إحيائهم بعد موتهم: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ﴾ (الجاثية:٢٦). وقال: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة:٢٨).

وتحدث القرآن الكريم كثيرا عن منكرى الإلوهية والبعث وجادلهم فى آيات كثيرة فى مثل قوله: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ (الواقعة:٥٨ -٥٩). وقوله: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ (الطور:٣٥).

وهكذا نرى أن الدهرية هم من

عبدوا الدهر أو هم كما تذكر الآيات من ختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ومن أضلهم الله قال عكرمة فى قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ (الجاثية:٢٣).

أى جعل إله الذى يعبده ما يهواه أو يستحسنه فإذا استحسن شيئا وهويه اتخذه إلها وقال سعيد بن جبير: كان أحدهم يعبد الحجر فإن رأى ماهو أحسن منه رمى به وعبد الآخر وسمى الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه إلى النار قال ابن عباس ما ذكر الله هوى فى القرآن إلا ذمه قال تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ ﴾ (الأعراف: ١٧٦) وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾ (الكهف:٢٨) ووردت آيات كثيرة تذم اتباع الهوى وقال عبدالله بن عمرو ابن العاص عن النبى ﷺ: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به)، وقال أبو أمامة سمعت النبى ﷺ يقول: (ما عبد تحت السماء إله أبغض إلى الله من الهوى) وقال شداد بن أوس عن النبى ﷺ (الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى)[٦].

وقول الدهرية "نموت ونحيا" أى نموت نحن ويحيا أولادنا "وما يهلكنا إلا الدهر" يعنى السنين والأيام وجاء عن ابن عتيبة أن أهل الجاهلية كانوا يقولون: الدهر هو الذى يهلكنا وهو الذى يحيينا ويميتنا فنزلت هذه الآية وقال قطرب وما يهلكنا إلا الموت وأنشد:

أمن المنون وريبها تتوجع
والدهر ليس بمعتب من يجزع

وروى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال كان أهل الجاهلية يقولون ما يهلكنا إلا الليل والنهار وهو الذى يهلكنا ويميتنا ويحيينا فيسبون الدهر جاء فى الحديث القدسى: (يؤذينى ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدى الأمر أقلب الليل والنهار).

وفى الموطأ عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر وقد استدل بهذا الحديث من قال إن الدهر من أسماء الله وقال من لم يجعله من العلماء اسما فعل ذلك ردا على العرب

فى جاهليتها فكانوا إذا أصابتهم ضراء أو ضيم أو مكروه نسبوا ذلك إلى الدهر فقيل لهم على ذلك لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر أى أن الله هو الفاعل لهذه الأمور التى تضيفونها إلى الدهر فيرجع السبب إليه سبحانه فنهوا عن ذلك.... ولقد أحسن من قال وهو أبو على الثقفى:

يا عاتب الدهر إذا نابه
لا تلم الدهر على غدره
الدهر مأمور له آمر
وينتهى الدهر إلى أمره
كم كافر أمواله جمة
تزداد أضعافا على كفره
ومؤمن ليس له درهم
يزداد إيمانا على فقره

وروى أن سالم بن عبد الله بن عمر كان كثيرًا ما يذكر الدهر فزجره أبوه وقال إياك يابنى وذكر الدهر وأنشد:

فما الدهر بالجانى لشىء لحينه
ولا جالب البلوى فلا تشتم الدهرا
ولكن متى ما يبعث الله باعثا
على معشر يجعل مياسيرهم عسرا

وقال أبو عبيدة ناظرت بعض الملحدة فقال ألا تراه يقول فإن الله هو الدهر فقلت وهل كان أحد يسب الله فى أباد الدهر بل كانوا يقولون كما قال الأعشى:

إن محلا وإن مرتحلا
وإن فى الشعر إذا مضوا مهلا
استأثر الله بالوفاء وبالعد
ل وولى الملامة الرجلا

قال أبو عبيدة ومن شأن العرب أن يذموا الدهر عند المصائب والنوائب حتى ذكروه فى أشعارهم ونسبوا الأحداث إليه قال عمرو بن قتيبة:

رمتنى بنات الدهر من حيث لا أدرى
فكيف بمن يرمى وليس برام
فلو أنها نبل إذن لاتقيتها
ولكننى أرمى بغير سهام
على الراحتين مرة وعلى العصا
أنوء ثلاثا بعدهن قيامى

ومثله كثير فى الشعر ينسبون ذلك إلى الدهر ويضيفونه إليه والله سبحانه الفاعل لا رب سواه قال تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ﴾ (الجاثية:٢٤) أى قالوا ما قالوا شاكين: ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤) أى أنهم لا يتكلمون إلا

بالظن.

وكان المشركون أصنافا منهم الدهريون ومنهم من كان يثبت الصانع وينكر البعث ومنهم من كان يشك فى البعث ولا يقطع بأفكاره وحدث فى الإسلام أقوام ليس يمكنهم إنكار البعث خوفًا من المسلمين فيتأولون ويرون القيامة موت البدن ويرون الثواب والعقاب خيالات تقع للأرواح بزعمهم فشر هؤلاء أضر من شر جميع الكفار لأن هؤلاء يلبسون على الحق ويغتر بتلبيسهم الظاهر والمشرك المجاهر بشركه يحذره المسلم[٧] وقيل "نموت ونحيا" أى نموت وتحيا آثارنا فهذه حياة الذكر وقيل أشاروا إلى التناسخ أى يموت الرجل فتجعل روحه فى موات فتحيا به - وهكذا نجد للقرآن حديثا عن الدهر والدهرية مما يدل أن الدهرية - الذين ينكرون وجود الخالق- كان لهم وجود وحضور أيام البعثة النبوية...

الدهر فى الفلسفة:

-تقوم الفلسفة اليونانية عامة على فكرة الدهر التى تقتضى إنكار الألوهية نرى ذلك عند أفلاطون الذى يقول بنظرية المثل وعند أرسطو الذى تقوم فلسفته على المادة وتنعت بالمادية أو الحسية فى مقابل المثالية الأفلاطونية.

ومن أشهر الفلسفات اليونانية التى أنكرت الألوهية وقالت بالمادية البحتة "الفلسفة الأبيقورية" التى قامت على مبدأ اللذة إذ يرى أبيقور (٢٧٠ق.م) وهو مؤسس هذه المدرسة أن اللذة هى الخير المطلق وأن الألم هو الشر المطلق وذلك هو جوهر القول بالدهر وأن السعادة لا تعدو أن تكون - بعد هذا - سوى الحصول على اللذات والابتعاد عن الآلام.

وأن كل إنسان يشعر بذلك بوضوح كما يشعر بأن النار حارة والثلج أبيض .

واللذة عند أبيقور نوعان لذة حسية تتمثل فى الأكل والشرب ...إلخ ولذة عقلية أو سكونية تتمثل فى انعدام الألم ولتحقيق هذا النوع الأخير علينا أن نقف على أسباب الألم ثم نعمل على إزالتها بعد ذلك.

والألم عند الإنسان إما أن ينشأ عن بعض العقائد أو عن الرغبات، والعقائد

التى تسبب الألم للإنسان عقيدتان : هما : الآلهة والموت لأن الإيمان بالآلهة واعتقاد مراقبتها للإنسان تجعل الإنسان دائم الخوف منها ويحاول العمل على إرضائها مهملا فى سبيل ذلك تنظيم حياته كما أن من يخاف الموت يشعر كل لحظة بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد به الفزع لذلك يجب تحرير النفس من هاتين المؤرقتين الخوف من الآلهة والخوف من الموت وللقضاء على العقيدة الأولى يجب أن ننفى أن الآلهة تتدخل فى شئوننا وتعتنى بنا أو قل -إن شئت- ننفى الاعتقاد بوجودهم وأن نستغنى عن الآلهة نهائيا بتفسير العالم تفسيرا طبيعيا فنعتقد أن العالم يتكون من ذرات لا عدد لها دقيقة أزلية غير متجانسة وفضاء لا حد له يسمح لهذه الذرات بالحركة وأنه يتكون من هذه الذرات مركبات ومن هذه المركبات يتكون العالم وعندئذ لا نكون بحاجة إلى عناية إلهية توجه الأشياء وتصيرها إلى ما هى عليه - لأن الآلهة إن وجدوا عند أبيقور وليس لهم وجود عنده - يعيشون بعيدين عن العالم ولا يهتمون إلا بشئونهم هم فلا تعنيهم أمورنا ولذلك يجب علينا ألا نشغل أنفسنا بما يريدونه منا، هم لا يريدون منا شيئا ولا يعيروننا بالا فلنفعل نحن نحوهم كما يفعلون هم نحونا[٨].

ويبدو هنا إنكار أبيقور الواضح للألوهية مستندا فى ذلك إلى عدم الحاجة إليها بل إنه يتهكم فى بعض المواقف من مثبتيها بقوله : إذا كانت هناك آلهة فلماذا لم تسحق أبيقور الذى يكفر بها وينكرها ونحن مع أبيقور فى إنكاره لآلهة اليونان المتعددة وعدم عنايتها بالعالم وعجزها عن أن تنفع أحدا أو تضره . أما الاله الواحد الأحد فلا يمكن أن نوافق أبيقور على إنكاره وعلى قيام الطبيعة بذراتها مقامه. ولنا أن نسأله من الذى أوجد هذه الذرات الدقيقة التى لا ترى ؟ وإذا كانت لا ترى فأى ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ وأية قوة أعطتها خاصية تكَون الكائنات منها ؟ أهى قوة ذاتية؟ وهذا غير ممكن لأنها من قبيل الممكنات المتغيرة التى لا تستغنى فى وجودها أولا وفى خواصها ثانيا عن عناية إلهية فلا دليل لدى الفلاسفة الماديين قديمًا وحديثًا على إنكار

الألوهية فيجب علينا أن نعتقدها حتى يأتوا بالدليل القاطع على نفيها ولن يأتوا...!!

أما عقيدة الخوف من الموت فليست أقل من سابقتها إغراقا فى الضلال فى نظر أبيقور -وإذا كان الموت يلقى بالرعب فى قلوب الناس فما ذلك إلا لتخيلهم أنهم سيذهبون بعده إلى مصير مجهول مفعم بالوعيد ليذوقوا فيه العذاب ألوانا ومثل هذا الإدراك مغرق فى السذاجة لأن الروح – عند أبيقور – ماهى إلا مجموعة من الذرات كالجسم تماما وإذا كان الجسم يتحلل عند الموت وينتقض فإن الروح كذلك فكيف إذن – والأمر ما ذكرنا يخاف الموت أو يرهبه طالما كان على قيد الحياة فالموت غير موجود فإذا وجد – والكلام لأبيقور- فإننا نكون قد صرنا إلى اللاوجود .

أما الألم الناشئ عن الرغبات فيمكننا القضاء عليه وإزالته إذا ماعرفنا هذه الرغبات وقمنا بتنظيمها... وهكذا يتضح مذهب الدهرية عند أبيقور بالنسبة للخوف من الموت الذى يمثل عاملا من عوامل شقاء الإنسان فى الحياة فإننا لا يمكن أن نقبله بالنسبة للخوف من الله على أننا نرى أنه كان من الأفضل أن ينهى عن المبالغة من الخوف من الموت وأن يستبقى شيئا من العظمة والخشية لهذا المصير يستغلها فى دعوة الناس إلى الفضيلة فهذا أقوم وأهدى سبيلاً.

أما هديته عن الآلهة فقد اتبع منهج الماديين فى قصر إيمانهم على ما يقع تحت الحس وهو منهج ثبت خطؤه عند أهله وذويه فضلا عن غيرهم على أن أبيقور عند حديثه عن الخوف من الموت قرر أن الروح تفنى كما يفنى الجسد دون أن يقدم دليلاً واحداً على مادية الروح وعلى فنائها كما لم يقدم دليلاً صحيحا على إنكار العناية الإلهية[٩]

الوجودية:

-اكتسبت الفلسفة الوجودية رواجا فى العصر الحاضر حتى أضحت نزعة تتجاوز حدود الفلسفة وتتعداها إلى كثير من أوجه النشاط الأخرى حتى لقد تعودنا أن نسمع بالأديب الوجودى وبالصحفى الوجودى وبالموسيقى الوجودى . ويرى سارتر أننا نفهم من كلمة "الوجودية" نظرية تجعل

الحياة الإنسانية حياة ممكنة وتعتبر أن كل حقيقية لا تكون إلا بفعل عاملين: عامل البيئة وعامل الذاتية الإنسانية.

والوجوديون منهم المتدينون ومنهم الملحدون والوجودية أيا كانت تضع الوجود الإنساني في مكان الوجود المطلق(١٠).

-وخاصة الوجودية الإلحادية التى يمثلها "سارتر" أبلغ تمثيل والوجودية الإلحادية لما كانت تنكر وجود الله وتقول بالدهر فإنها تسلم بضرورة وجود كائن سبق الوجود عنده الجوهر أى أنه وجد فعلا قبل أن يكون فكرة أو مشروعا ذهنيا، ومعنى ذلك كما عبر "سارتر" أن الإنسان يوجد قبل كل شيء يصادف ويظهر في الطبيعة والكون ومن ثم يحدد ويعرف. والإنسان كما تتصوره الوجودية ليس له في البدء أى وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده...

-وهكذا يصح الاعتقاد أنه لا توجد طبيعة إنسانية لأنه لا يوجد إله خالق ليتصورها فى ذهنه.

-ويعتقد سارتر أن الانسان ليس موجوداً فقط كما يتصور وجود نفسه بل كما يريد وجود نفسه... والإنسان هو خالق لنفسه لأنه وحده متصور لها... وفكرة خلق الانسان لنفسه من خلال قراراته المستمرة التى يصدرها وينفذها تشكل مبدءًا أساسيًا من مبادئ الوجودية وهو ما يسمونه أيضا الذاتية... والذى يريد أن يصل إليه سارتر هو أنه يجب علينا أن نعى أنفسنا بأنفسنا وبدون آية واسطة كانت ... وهذا جوهر فلسفة الدهريين الذين ينكرون الإلوهية ويقولون بالدهر ولا تقتصر الوجودية الملحدة على إنكار الإله بل هى كذلك تنكر أية غاية أو منطق أو معنى للكون بأسره كما أنها ترى أن الحياة البشرية لا ضرورة لها فهى بلا غاية وبلا معنى وبلا حكم... وهكذا يرى الدهريون أن الدهر هو الذى ينهى آجالهم ويلحق بأجسامهم الموت فيموتون وهى نظرة سطحية لا تتجاوز المظاهر ولا تبحث عما وراءها من أسرار ... وإلا فمن أين جاءت إليهم الحياة وإذا جاءت فمن ذا يذهب بها عنهم، والموت لا ينال الأجسام وفق نظام محدود وعدد من الأيام معين حتى يظنوا أن مرور الأيام هو الذى يسلبهم الحياة فالأطفال

يموتـون كالشـيوخ والأصـحاء يموتـون كالمرضـى والأقويـاء يموتـون كالضـعفاء ولا يصـلح الـدهر إذن تفسيرًا للموت عند من ينظر إلى الأمر نظـرة فاحصـة ويحـاول أن يعـرف وأن يدرك حقيقة الأسباب : لهذا يقول الله عنهم: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية: ٢٤).

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

١) ⃞) الدهر: الزمان الطويل أو الزمان المقارن بوجود العالم الدنيوى وأما "الحين" فهو مقدار مجمل من الزمان يطلق على ساعة وعلى أكثر وقيل أن أقصى ما يطلق عليه الحين أربعون سنة (انظر: القاموس المحيط للفيروز بادى).

(٢) من عباراتهم المأثورة: "ماهى إلا أرحام تدفع وأرض تبلع.

(٣) عبارتهم فى ذلك "الطبع المحيى والدهر المفنى" انظر الملل والنحل ٤٩.

(٤) رسائل إخوان الصفا ٢٨/٣.

(٥) لنا أن نطالب الدهريين بالدليل على إنكار الألوهية فكما أن المؤمن مطالب بالدليل فالمنكر للألوهية مطالب أيضًا بالدليل لأنه لم يجعل القضية موضع شك وإنما نفاها نفيًا قاطعًا والنفى القاطع كالإثبات القاطع يفتقر إلى الدليل انظر: محمد باقر الصدر (فلسفتنا ١٩٧) فالذى يقول إن العلم لا يستطيع أن يثبت وجود الله نقول له : ولا يستطيع أن ينفيه. انظر: د. محمد كمال جعفر: فى الدين المقارن ٢٤٣وانظر : الرد على الدهريين للشيخ جمال الدين الأفغانى فقد ناقش الدهريين مناقشة واسعة.

(٦) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن مجلد ٨ ج١٦ص١٦٧.

(٧) السابق ص١٧٢.

(٨) المشكلة الأخلاقية والفلسفة ص١٠٧ تأليف: أندريه كريسون ترجمة د. عبد الحليم محمود.

(٩) الفلسفة (بيت الحكمة) ص١١٢ د. عبد الفتاح أحمد الفاوى.

(١٠) د. عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر الغربى وانظر دروس فى الفلسفة ص١٩٤. د. محمد كمال جعفر.

الـــروح

لغـة: الـروح مـا بـه حيـاة الـنَّفس، والـنفْس، والـنَّفَس، وجمعه أرواح. ومـا يقابل المادة، والجزء الطيّار للمادة بعد تقطيرها كـروح الزهـر وروح النعنـع، وروح القُدُس: الأقنوم الثالث، والـروح الأمـين وروح القُـدس: جبريـل عليـه السلام[1].

واصطلاحًا: تختلف الأقوال فى الروح؛ فقال كثير من أرباب علم المعانى وعلم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته وأنه لا يصح وصفه، وأنه مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده[2]، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥).

والروح (بالضم): هو الريح المتردد فى مخارق الإنسان ومنافذه، واسم للنفس، لكـون الـنفس بعـض الـروح، فهـو كتسـمية النـوع باسـم الجـنس، نحـو تسمية الإنسـان بـالحيوان، واسـم أيضًـا للجـزء الـذى بـه تحصـل الحيـاة، واستجلاب المنافع واستدفاع المضار[3].

والروح الحيوانى: جسم لطيف منبعه تجويـف القلـب الجسـمانى وينتشـر بواسـطة العـروق الضـوارب إلى سـائر أجزاء البدن.

والروح الإنسانى: لا يعلم كنهها إلاَّ الله تعالى[4].

ومـذهب أهـل السـنة أن الـروح والعقل من الأعيان وليسا بعرضين وأنهما يقبلان الزيـادة مـن الصـفات الحسـنة والقبيحـة، ولهذا وصف الروح بالأمارة بالسوء مرة، وبالمطمئنة مـرة أخـرى. ويـرى الغـزالى أن الروح ليس بجسم يحـل فـى البـدن حلول الماء فى الإنـاء، ولا هـو عـرض يحـل فـى القلب والدماغ حلول العلم فى العالم، بل هـو جـوهر، لأنـه يعـرف نفسـه وخالقـه ويـدرك المعقـولات وهـو باتفـاق العقـلاء جزء لا يتجزأ وشىء لا ينقسم إلا أن لفظ الجـزء غير لائق بـه، لأن الجـزء إضـافة الى الكل ولا كل ههنا.

والروح هو الجوهر العلوى الذى قيل فى شأنه: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ يعنى أنه موجود بالأمر، وهو الذى يستعمل فيما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيًا لا بالخلق، وهو الذى يستعمل فى ماديات فيكون وجوده آنياً، فبالأمر توجد الأرواح، وبالخلق توجد الأجسام المادية، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ (الروم:٢٥)، وقال: ﴿ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾ (النحل:١٢، والأعراف ٥٤).

وإذا كان الروح غير مادى كان لطيفًا نورانيًا غير قابل للانحلال ساريًا فى الأعضاء للطافته، وكان حيًا بالذات لأنه عالم قادر على تحريك البدن، وقد ألف الله بين الروح والنفس الحيوانية، فالروح بمنزلة الزوج، والنفس الحيوانية كالزوجة، وجعل بينهما تعاشقًا، فمادام الروح فى البدن كان البدن بسببه حيًا يقظان، وإن فارقه بالكلية، بأن لم تبق النفس الحيوانية فيه فالبدن ميّت(٥).

ويُعَرِّف الجرجانى الروح الإنسانى بأنها: "اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيوانى، نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة فى البدن"(٦).

وهناك اختلاف فى معرفة الروح والنفس، فقال بعضهم إن النفس طينية نارية، والروح نورية نورانية. وقال أهل الأثر إن الروح غير النفس والنفس غير الروح، وقوام النفس بالروح، والنفس صورة العبد. وقيل الأرواح من أمر الله أخفى حقيقتها وعلمها على الخلق. وقيل إن الأرواح نور من نور الله وحياة من حياة الله"(٧).

ويقول الخوارزمى: "إن الأرواح عند الفلاسفة ثلاث:

١ - الروح الطبيعية، هى فى الحيوان فى الكبر، وهى مشتركة بين الحيوان والنبات، وتنبعث فى العروق إلى جميع البدن.

٢ - والروح الحيوانية، وهى للحيوان الناطق وغير الناطق، وهى فى القلب

وتنبعث منه فى الشرايين، وهى العروق الضوارب إلى أعضاء البدن.

٣ -والروح النفسانية وهى للحيوان الناطق. وهى فى الدماغ، تنبعث منه إلى أعضاء البدن فى الأعصاب.

والروح الطبيعية تسمى النفس النباتية، والنامية، والشهوانية، والروح الحيوانية تسمى النفس الغضبية[٨].

ويعرفها جابر بن حيان قائلاً: "إن حد الروح أنه الشىء اللطيف الجارى مجرى الصور الفاعلية"[٩].

وإذا كان هناك اختلاف فى معنى الروح بين المفكرين فإن هناك اختلافًا أيضًا حول صلة الروح بالنفس، فهل هما شىء واحد أم هما متغايران؟

فمن قائل إن مسماهما واحد وهم الجمهور.

ومن قائل إنهما متغايران؛ وهذا رأى فرقة من أهل الحديث والفقه والتصوف، حيث قالوا إن الروح غير النفس، قال مقاتل بن سليمان: للإنسان حياة وروح ونفس، فإذا نام خرجت نفسه التى يعقل بها الأشياء، ولم تفارق الجسد بل تخرج كحبل ممتد له شعاع فيرى الرؤيا بالنفس التى خرجت منه وتبقى الحياة والروح فى الجسد فبه يتقلب ويتنفس، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين، فإذا أراد الله عز وجل أن يميته فى المنام أمسك تلك النفس التى خرجت: وقال أيضًا: إذا نام خرجت نفسه فصعدت إلى فوق فإذا رأت الرؤيا رجعت فأخبرت الروح، ويخبر الروح فيصبح أنه قد رأى كيت وكيت[١٠].

ويرى التوحيدى أن الاستعمال يخلط بين النفس والروح فى مواضع كثيرة، ويرى أن كل ذى نفس ذو روح وليس كل ذى روح ذا نفس، إذن لابد وأن يكون هناك فرق بينهما[١١].

ويرى ابن القيم أن الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق متغايرة الأحكام:

أحدهما: تعلقها به فى بطن الأم جنينًا.

الثانى: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

الثالث: تعلقها به فى حالة النوم؛ فلها به تعلق من وجه ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به فى البرزخ؛ فإنها وإن فارقته وتجردت عنه، فإنها لم

تفارقه فراقًا كليًا بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه نوعًا ولا نومًا ولا فسادًا"[١٢].

وإذا حاولنا أن نفهم معنى الروح فى القرآن الكريم فإننا نجد أن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ الروح فى الدلالة على الحياة أو النفس، ولكنه استخدمه أحيانًا للدلالة على جبريل عليه السلام: ﴿ فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ (مريم:١٧) ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ (الشعراء:١٩٣)، ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ﴾ (النبأ:٣٨)، ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾ (القدر:٤).

وأحيانًا أخرى نجد القرآن الكريم يستخدم لفظ الروح فى الدلالة على الأمر الإلهى المنظم للكون والإنسان: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء:٨٥).

فمن فى قوله تعالى من أمر ربى إما أن تكون للبيان، وعلى هذا يكون المعنى: الروح أمر الله، وإما أن تكون للتبعيض فيكون المعنى: الروح بعض أمر الله. وهذا الأمر هو "كن" الذى يتم به للكائنات وجودها وتصويرها: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (آل عمران:٥٩)، ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢).

وليس معنى ذلك أن الأمر لفظ يشتمل على أصوات ويقع فى زمان، ففى آيات القرآن ما يشير إلى روحانيته: ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ (القمر:٥٠)، وقد يقضى الأمر بطريق الوحى والملائكة كما يظهر من آية "القدر" السابقة، ومن أن فعل الروح الذى تمثل بشرًا سويًا لمريم يطابق "كن فيكون" الوارد فى سورة آل عمران، ثم أخيرًا فى قوله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ

سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ (فصلت:١٢)، والأمر والروح فى هذه الآيات بمعنى واحد هو القوانين والأنظمة والصور والطبائع التى بثها الله سبحانه فى الكون.

وقد نجد فى الآيات ما يدل على أنه لا يلزم أن تكون هذه القوانين والأنظمة طبيعة كونية، فقد سمى الله الوحى المنزل على الرسل روحًا وأمرًا: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴾ (النحل:٢)، كما سمى القرآن المنزل على محمد ﷺ روحًا وأمرًا ونورًا: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (الشورى:٥٢).

وجملة القول إن كل كائن له روح، بمعنى أن له طبيعة وصورة وقانونا ونظامًا؛ وهذه الروح هى التى نسميها فى الكائنات الحية نفسًا؛ فكل كائن حى له روح هى طبيعته وصورته وقانونه ونظامه وهذه الروح هى نفس أيضًا، لأنها اقتضت لهذا الكائن حياة تتصف بصفات خاصة؛ فروح المعادن طبيعية غير نفسانية، وروح النبات طبيعية نفسانية تقتضى له التغذى والنمو وتوليد المثل، وروح الحيوان طبيعية نفسانية أيضا تقتضى له فضلا عن ذلك إدراك اللذيذ والمؤلم، وطلب الأول والنفور من الثانى بالحركة الإرادية.

ولما خص الإنسان من بين سائر الحيوانات بالنفس العاقلة ليكون خليفة الله فى الكون، لم يكله الله إلى عقله الذى ربما غلبته الروح الغريزية فاندفع كالحيوان وراء كل لذيذ ولو كان شرا له ولقومه، ونفر من كل مؤلم ولو كان خيرا له ولقومه، بل أيده بروح ثانية هى الروح الدينية، وجعلها النظام الذى يحكم النظام الطبيعى فيه، والأمر الذى يسود الأمر الغريزى، والنور الذى يبدد الظلام المادى؛ وإنسان يعيش بدون هدى من آيات الله لا يلبث أن ينحط من درج الإنسانية الرفيع إلى درك الحيوانية

الوضيع: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ﴾ (الأعراف:١٧٥ -١٧٦).

فالروح هى النظام الذى يتم بمقتضاه وجود الكائنات بعامة، والنفس هى النظام الذى يتم بمقتضاه وجود الكائنات الحية بخاصة، فليست الحياة تابعة للروح، اللهم إلا إذا كانت هذه الروح نفسًا نباتية أو حيوانية أو إنسانية، إذ النفس يتبعها الحياة والممات وجودًا أو عدمًا.

ولذلك نجد القرآن الكريم ينسب الحياة والموت إلى النفس كما سبق أن رأيناه ينسب الأمر والنظام إلى الروح: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾(آل عمران:١٨٥)، ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (الزمر:٤٢).

ونجد القرآن الكريم - أيضا - يشير إلى النفس الغريزية وصلاحيتها لقبول الشر والخير، وحاجتها إلى التزكية والتطهير لتتجه إلى جانب الخير الذى هو جانب النجاة والفلاح: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ (الشمس:٧ - ١٠). فالنفس التى أهمل تطهيرها أمارة بالسوء: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ (يوسف:٥٣). والنفس التى تراقب مسعاها وتراجع دائما حسابها فى ضوء التعاليم الحقة التى هى روح الإنسان الثانية، هى نفس لوّامة: ﴿ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ (القيامة:٢).

والنفس التى تشربت هذه التعاليم حتى أصبحت روح الحق تحكم فيها روح الغريزة وتسيطر عليها، هى نفس مطمئنة جديرة بأرفع درجات

السعادة[١٣]: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ۝٢٩ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ (الفجر:٢٧ -٣٠).

أ.د محمد عبد الرحيم محمد

الهوامش:

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثالثة، ج١، ص٣٩٤.

(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، استانبول، ج١، ص٥٤٠.

(٣) الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ص٢٠٥.

(٤) أبو البقاء: الكليات،معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٤٦٩.

(٥) المصدر السابق، ص٤٧٠.

(٦) الجرجانى: التعريفات، مكتبة القرآن، القاهرة، ص١١٤.

(٧) ابن القيم: الروح، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥م، ص ٢١٩.

(٨) الخوارزمى: رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفى لعبد الأمير الأعسم، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢١٣.

(٩) جابر بن حيان: رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفى للأعسم، ص ١٧٨.

(١٠) ابن القيم: الروح، ص ٢١٧، ٢١٨.

(١١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، ج٢، ص١١٣.

(١٢) ابن القيم: الروح، ص٤٣.

(١٣) عزام: (د. محفوظ): فى الفلسفة الإسلامية-مدخل وقضايا، دار الهداية، القاهرة ١٩٨٦م، ص٢٢٢- ٢٢٥.

الزمان

يُعد الزمان مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة، وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر. وقد كان لفكرة الزمان أهمية فى التراث الإسلامى نظرًا لأن المسلمين اعتبروا أن "الله" هو الكائن القديم الوحيد، ولم يريدوا أن يشركوا معه أحدًا، وإذا كان منهم من قال بقِدَم المادة، فقد فرّق بين الله القديم بالذات وبالشرف والرتبة، وبين غيره، وكان الزمان إحدى المعضلات التى اختلف حولها مفكرو الإسلام من فلاسفة ومتكلمين.

تناول الفلاسفة موضوع الزمان فى إطار المقولات الطبيعية والميتافيزيقية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد. على حين نجد الزمان عند المتكلمين ينحصر فى مسألة التوحيد، وما يتفرع عنه، مثل سؤالهم عن نشأة الكون، وزمن خلقه، والزمان الذى خلق فيه، وأن الله لم يزل، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق، فالله قبل الزمانية والمكانية.

ويقول د. أحمد الطيب: إن موضوع الزمان من أعقد القضايا الفلسفية إن لم يكن أعقدها على الإطلاق، وأحفلها بالمناقشات العقلية والاتجاهات المتباينة فى القديم والحديث على السواء، وذلك لأن قضية الزمان إنما تمثل المركز أو المحور الذى ترتبط به معظم القضايا الفلسفية الأخرى، ويمسها من قريب أو بعيد، وما يكاد الفكر الفلسفى يحصر ذاته فى موضوع الزمان حتى يجد نفسه محاطًا بالعديد من الموضوعات الفلسفية الأخرى سواء فى الفيزيقا أو الميتافيزيقا.

أولاً: تعريفه:

يقال الزمان بالمد، والزمن بغير المد. وأطلق العرب على الزمان مدلولات لغوية مختلفة، فقسموه بحسب النهار والليل، وبحسب فصول السنة،

وبحسب السنة نفسها، كما حددوه من خلال معيشتهم له، فأصبح للفلكيين زمانهم، وللنحويين زمانهم أيضًا. ونجد للزمان فى اللغة العربية ألفاظًا عديدة[1].

وعلى ذلك يمكن القول بأن مجرد تحديد المصطلحات التى يحويها موضوع الزمان، يتطلب بحثًا شاملاً وافيًا، حيث يتضمن مفاهيم كثيرة مثل: الوقت، والحين، والأزل، والأبد والدهر والسرمد، والآن... إلخ. وهى كلها مدلولات شائعة الاستعمال فى اللغة، وتختلف مفاهيمها باختلاف استعمالها ومستعمليها.

أما الزمان الفلسفى فهو أعمق، لأننا نجد فيه ألوانًا شتى للمفاهيم: كالمفهوم الفلسفى الصرف، والنفسى، والرياضى، والوجودى والصوفى وما أشبه ذلك، وفى داخل المفهوم الفلسفى يتجلى لنا المفهوم الأنطولوجى، والزمان المثالى، والزمان الذاتى، والزمان الموضوعى... إلخ.

فالزمان مفهوم مختلف بين الفلاسفة والمتكلمين. فكان المتكلمون يكثرون من استعمال كلمة "وقت"، بمعنى الزمان، ولعل سبب ذلك أن لفظ الزمان لم يُذكر فى القرآن، فى حين أن كلمة وقت وميقات قد ذُكرت حوالى اثنتى عشرة مرة. "أما لفظ الزمان فلم يرد أى من مشتقاته فى القرآن[2]، وقد يعود السبب فى استخدام لفظ الوقت بدلاً من لفظ الزمان، حتى يتجنبوا ما قد يُفهم من استعمال بعض الفلاسفة لمصطلح الزمان، مثل أبى بكر الرازى، عندما اعتبر الزمان من القدماء الخمسة[3].

وإن كان مفهوم الزمان من المفاهيم الغامضة على أكثر المتكلمين، وقد صعب على الكثير منهم فهمه، أو الوقوف على حقيقته، وليس أدل على ذلك من قول الأشعرى فى تعريف الزمان أنه "عرض، لا تقول ما هو، ولا تقف على حقيقته[4]"، أو كما يقول آخر إذا "ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته[5]".

يقدم الفلاسفة للزمان تعريفين أساسيين؛ أحدهما: طبيعى، والثانى: ميتافيزيقى، أما التعريف الطبيعى فهو ربط الزمان بالكون أو الحركة.

فالزمان هو مقدار الحركة[٦]، وهو مقدار حركة الفلك الأعظم، والزمان متفاوت زيادة ونقصانًا، فهو إذن كم، وليس كمًا منفصلاً، بل هو كم متصل، إلا أنه غير قار، ومقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة. وقد أخذ معظم فلاسفة العرب هذا المعنى عن أرسطو[٧].

فقد اعتبر أرسطو الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها، ويُقاس هو بالحركة، وهى حركة عامة للكون، وهو مصدر الكون والفساد، وهو قوة فاعلة وليست شيئا سلبيًا، وليس متوقفا على النفس الإنسانية، وإن كان عقل الإنسان مطلوبًا؛ لأنه هو الذى يقيس الحركة، وبالتالى يقيس الزمان.

أما التعريف الثانى الميتافيزيقى، فهو الذى يربط الزمان بالوجود. والوجود هنا فى أوسع مدلوله وأعمقه، إذ يتناول وجود الكون، ووجود صانع الكون، والأزلية والأبدية.

ثانيًا: إثبات وجود الزمان:

حرص الفلاسفة على إثبات وجود الزمان، والرد على كل من أنكر وجوده. فقد ذهب بعض المتكلمين إلى إنكار وجوده مطلقًا، وذهب البعض الآخر إلى أنه له وجود متوهم وانقسموا إلى :

أ -فرقه أنكرت وجود الزمان، وقد مثّل رأى هذه الفرقة أكثر المعتزلة، فالزمان عندهم معنى غير موجود، وغير مستقر، بل هو فى حالة سيلان واستمرار دون انقطاع، تنتهى فيه الآن الحاضرة لتأتى إليه آن أخرى. فما يوجد من الزمان عند هذا الفريق هو "الآن"، وهى جزء من الزمان.

ويرى ابن سينا خطأ هذا الفريق، ومرد خطئهم أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين ماهية معينة للحركة وأحكام لها، وعلى ذلك يكون الاتصال علة لوجود ذات الزمان، ولكنه لا يعد علة لكون ذات الزمان متصلاً، وينتهى إلى القول بضرورة وجود الزمان على أنه أمر لازم للحركة[٨].

ب -فرقة رأت أن الزمان موهوم، وقد مثّل هذه الفرقة غالبية الأشاعرة، فمذهبهم فى الزمان"أنه متجدد معلوم

يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه. وقد يتعاكس التقديران بين المتجددات، فيقدر تارة هذا بذاك، وآخرى ذاك بهذا[٩]. والزمان عندهم يكون بربط عرض مجهول بعرض آخر معلوم. فيقال مثلاً: حضر زيد عند طلوع الشمس، إذا كان وقت الشمس معلومًا، أو العكس بأن يقال: طلعت الشمس عند حضور زيد، إذا كان المعلوم هو حضور زيد.

فالزمان عند هذه الفرقة نوع من التقدير الذى يقره الذهن، دون أن يكون من الأمور الموجودة فى عالم الأعيان. فالزمان هو مجموع الأوقات، ومعرفتها تؤدى إلى معرفة الزمان. وبدون هذا الربط بين العوارض لا يكون للزمان وجود.

وقد رفض الفلاسفة أيضًا هذا الرأى الذى لا يعطى للزمان وجودًا خارجيا، فهذا التفسير للزمان يُعد تفسيرا أقرب إلى التفسير الذاتى، وبناء على هذا لا يكون للزمان وجود موضوعى. بل يكون عرضًا، أو نسبة ما بين الأعراض، فالزمان عندهم غير موجود، بل فى حالة سيلان.

أما الفلاسفة فيجمعون على إثبات وجود الزمان بوجهين[١٠]:

١ -الزمان عدد الحركة، ومرتبط بها، وبالمسافة والسرعة والبطء.

٢ -أن الأب مقدم على الابن ضرورة فى الزمان عن طريق تحديد القبلية والبعدية فى الزمان.

فالفلاسفة يقرون بوجود الزمان إذا توفر له شرطان: شرط الحركة أو التغير. وشرط النفس التى تشعر بهذا التغير. الشرط الأول: موضوعى. والشرط الثانى: ذاتى. وقد تأثر فلاسفة الإسلام فى هذا بأرسطو، إذا استثنينا منهم أبا البركات البغدادى، وصدر الدين الشيرازى، اللذين ربطا بين الحركة وفكرة الامتداد، فإذا كان الامتداد متصلاً، فكذلك الحركة والزمان الذى هو حركة مختلفة بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر.

ثالثًا: البُعد الفيزيقى للزمان:

لا يُفهم الزمان عند الفلاسفة إلا مع الحركة. فالزمان هو شىء يفعله الذهن فى الحركة. والزمان ليس هو شيئًا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة.

ولزوم الزمان عن الحركة أشبه شىء بلزوم العدد عن المعدود. لذلك كان الزمان واحدًا لكل حركة، ومتحركًا وموجودًا فى كل مكان. حتى لو توهمنا قومًا حبسوا أنفسهم منذ الصبا فى مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئًا من الحركات المحسوسة التى فى العالم.

يظهر هذا عند الكندى الذى ربط الزمان بالحركة قائلاً: "الزمان إنما هو عدد الحركة، أعنى أنها مدة تعدها الحركة"(١١)، وفى موضع آخر آكد هذا قائلاً: "الزمان مدة تعدها الحركة، فإن لم يكن حركة لم يكن زماناً"(١٢).

وظهر هذا أيضًا عند الفارابى عندما ربط بين الزمان والحركة قائلاً: "الحركة تتصل بأشياء تسمى زمانًا"(١٣).

وما نجده مقتضبًا عند الفارابى نجده بتوسع عند ابن سينا، وخاصة فى مجال الفلسفة الطبيعية، عندما يتحدث عن أهمية وجود الحركة لوجود الزمان، فيُعرِّف الزمان بأنه "مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر"(١٤).

كما اشترط ابن سينا وجود النفس التى تشعر بهذه الحركة، وهذا التغير، قائلاً: "لا يتصور زمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان"(١٥) مثل ما قيل فى قصة أهل الكهف.

وانتقد ابن سينا رأى هؤلاء الذين يطابقون بين الزمان والحركة، إلا آن نقده يذهب بالدرجة الأولى على الدليل الطبيعى، أما الدليل السيكولوجى فلا يتعرض له بالنقد، ربما لأنه يتفق معهم فيه، أو ربما لأنه يوافقهم على نقطة الانطلاق، وهى الحركة، وأيًا كان الأمر فإنه أخذ عليهم جملة مآخذ توضح اعتراضه، ووضح فيها الفرق بين الحركة و الزمان:

- قد يكون هناك حركة أسرع، وحركة أبطأ، ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ، بل أقصر وأطول، وهذا فرق بين الحركة والزمان ومن مآخذه :

- قد يكون حركتان معًا، ولا يكون زمانان معًا، فربما حصلت

حركتان مختلفتان فى زمان واحد، وزمانهما لا يختلف.

-فصول الحركة ومقاييسها غير مقاييس الزمان، ففى الزمان نقول:"بغتة" و"الآن" بينما هى ليست من ذات الحركة فى شىء. فإنه يصح أن يقال: إن السريع هو الذى يقطع مسافة أطول فى زمان أقصر، ولا يصح أن يُقال فى حركة أقصر.

- رأى ابن سينا أن الحجة التى اعتمدها الذين يطابقون بين الزمان والحركة، مبنية على مقدمة غير مسلمة. ويصح أن يقال: حركة فى زمان ماض. ولا يجوز أن يقال: حركة فى حركة ماضية. وينتهى من هذا إلى وجود خلاف وعدم تطابق بين الزمان والحركة.

وهذا الربط بين الزمان والحركة وعلاقة اللزوم بينهما موجود منذ أرسطو، الذى ضرب مثالاً بقصة الذين ناموا نومًا طويلاً بكهف"سرديس" بالقرب من " هيروس" أولئك الذين نفوا نفيًا جازمًا أن يكون قد مرَّ عليهم زمان فى كهفهم هذا وهم نائمون. وكأن اللحظة التى ناموا فيها متصلة اتصالاً مباشرًا بلحظة الاستيقاظ. وتفسير هذا الإنكار للزمان وعدم الإحساس به أن هؤلاء النائمين لم يشعروا بحركة، ولا تغير أثناء نومهم. فلم يشعروا بالتالى بوجود زمان منصرم جار عليهم. فالشعور بالحركة أو التغير أمر لا محيص عنه للشعور بوجود الزمان وسيلانه وصيرورته"(١٦).

وهذا ما ذهب إليه -أيضًا -ابن رشد - متابعًا فى ذلك أرسطو، وغالبية فلاسفة الإسلام - ، والذى عرَّف الزمان بربطه بالحركة قائلاً: "حد الزمان هو: عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها"(١٧).

إلا أن هذا الربط بين الزمان والحركة، لم يلق قبول فيلسوف آخر، وهو أبو البركات البغدادى، الذى عارض هذا الاتجاه الذى يغلب الجانب الطبيعى لفهم الزمان. ويربطه أكثر بالحركة. حيث إن حقيقة الزمان عنده تنتمى إلى عالم الشعور الذاتى، فهو لا يستقصى فكرة الزمان فى القسم الطبيعى(١٨) بل انحاز به إلى جانب الشعور حين ربطه ربطًا وثيقًا بمعطيات هذا الشعور التلقائى المنبثق من النفس،

ومن ثم، فهو يرتبط عنده بالجانب الميتافيزيقى أكثر من الجانب الفيزيقى.

يربط المفكر بين الزمان والحركة والجسم، لأن الزمان هو حركة الجسم أو الجرم الأقصى -أى الفلك -فإذا كان هذا الجسم متناهيا، فإن الحركة متناهية وكذلك الزمان، أما إذا كان الجسم لا متناهى فى القسمة فإن الحركة لا متناهية، وكذلك الزمان.

ونتج عن هذا التصور مذهبان:

الأول: يقول بتناهى قسمة الجسم إلى أجزاء متناهية هى نقاط، كما يقسم الخط إلى نقاط متجاورة. ومثَّل هذا المذهب غالبية المتكلمين.

الثانى: يقول باللا تناهى فى القسمة بالقوة، وملك هذا الاتجاه الفلاسفة. فكان على الفلاسفة عرض مذهب المتكلمين ونقده؛ لينتهوا إلى لا تناهى الزمان.

أ -الزمان عند المتكلمين:

ذهب المتكلمون إلى القول بتناهى قسمة الجسم الطبيعى إلى أجزاء لا تتجزأ، وانقسام الزمان إلى آنات لا تنقسم، فما يُطبق على الجسم الطبيعى يُطبق على ما يلحق هذا الجسم من لواحق، مثل: الزمان والمكان والحركة. فهى أشياء متكافئة فى الوجود.

وعند المتكلمين"الآن" بالنسبة للزمان كـ"النقطة" بالنسبة للخط، فكما أن الخط يتناهى فى القسمة إلى نقاط، كذلك يتناهى الزمان فى القسمة إلى آنات، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط[١٩]. فالخط يتجزأ إلى نقاط، وهى الجزء الفعلى للخط، كذلك الآن هى الجزء الفعلى للزمان، وهو يساوى اللحظة الحاضرة. والزمان ينقسم إلى آنات ماضية، وآنات مستقبلة. وهذا المفهوم الخاص بالزمان يُعرف بالمفهوم الذرى الذى يقسم الزمان إلى آنات.

ب -نقد الفلاسفة لقسمة الزمان إلى متناهى:

يرفض الفلاسفة قسمة الخط إلى نقاط، وأن النقطة جزء من الخط ؛ لأن النقطة موهومة، وليس لها وجود بالفعل، وأيضًا "الآن" موهومة، وليست لها وجود فعلى. ويرفض الكندى اعتبار

الآن جزءًا للزمان، حيث إن الزمان عنده من الكم المتصل، فإن كان له فاصل مشترك فهو" الآن" الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخير، ونهاية الزمان الآتى الأول(٢٠)، وهو ما أكده الفارابى بأن"الآن" مقطع الزمان(٢١)، أو بحسب تعريف ابن سينا للآن أنه طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان(٢٢). فالآن له وجود بالقوة لا بالفعل.

وتعتبر"الآن" عند الفلاسفة بناء على ذلك، فاصلاً موهومًا لكم متصل هو الزمان، فاصل ليس بالفعل بل بالقوة، لأن الزمان متصل، والدليل على اتصال الزمان، هو أن الزمان مقدار الحركة المستديرة، من جهة المتقدم والمتأخر، ولما كانت هذه الحركة متصلة كان الزمان أيضًا متصلاً.

وهذا التفسير للآن، أخذ به الفلاسفة المسلمون ابتداءً من الكندى حتى ابن رشد -إذا استثنينا أبا البركات البغدادى كما سبق وأشرنا- أخذوه عن أرسطو. فـ "الآن" هو ما يحد الماضى والمستقبل، فهو من جهة يقسم الزمان بالقوة، ومن جهة أخرى يجمع طرفى الزمانين -الماضى والمستقبل- فهو "فاصل" بينهما، وأيضًا "واصل" باعتبار أنه حد مشترك بين الماضى والمستقبل يتصل أحدهما بالآن.

لذا رفض الفلاسفة رأى المتكلمين فى اعتبار الزمان كما منفصلاً، حيث إن الزمان عندهم كم متصل، فإذا ثبت "اتصال الجسم وعدم تألفه من الجوهر الفرد، فكان حكم ما يطابقه من الزمان والحركة"(٢٣).

وأخذ الفلاسفة باللا تناهى فى تقسيم الجسم أو الخط، واللاتناهى فى تقسيم الحركة لإثبات لا تناهى تقسيم الزمان. فإن نفى التجزئة الفعلية عن الحركة، يثبت نفى التجزئة الفعلية عن الزمان. فلا قسمة فعلية لحركة أو زمان(٢٤)، فلا يقال إن الزمان ينقسم إلى آنات أو أيام أو ساعات. بل هى حدود اعتبارية موهومة، وليست أجزاء فعلية لتقسيم الزمان.

رابعًا: البعد الميتافيزيقى للزمان:

ارتبط مفهوم الزمان عند المسلمين بقضية كانت الشغل الشاغل لهم،

وهى قضية القِدم والحدوث، كما لمس قضية الأزل والأبد، ومثل هذه القضايا كانت لها أهميتها: لأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسائل الدين والعقيدة.

وقد انقسم الفلاسفة أمام هذه المسألة إلى فريقين:

أحدهما: يقول بحدوث الزمان، وهو رأى يمثله فى الأساس الكندى، متابعًا فى ذلك المعتزلة الحريصين على القول بحدوث الزمان، وبإيجاد الكون من العدم بعد أن لم يكن شيئًا.

والثانى: يقول بقِدم الزمان، ويمثله الفلاسفة، وأبرزهم الفارابى وابن سينا وابن رشد.

فالكندى -مثلاً- ينظر إلى الزمان نظرة حاولت أن تتوسط بين أفكار المتكلمين وآراء أرسطو، سواء من حيث تحليله للزمان، أو من حيث ربطه بالمقولات الفلسفية المعروفة الطبيعية والميتافيزيقية. فيرى أن الزمان إنما هو عدد الحركة. وهذه الحركة إنما هى حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة، كالجرم والحركة والزمان، لا يسبق بعضها بعضا فى الآنية فهى معًا)[٢٥]

إن الجسم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجود لا يسبق أحدهما الآخر، وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه. ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين آخذ بهما أرسطو أيضًا تطبيقا مستقيما بحيث ينتهى إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية فهى حادثة، وهو يسير فى استدلاله على نحو طريف مستندًا إلى مقدمات رياضية كثيرة. تنتهى إلى ضرورة كون جرم العالم لا يسبق الزمان، ومن ثم يكون جرم العالم حادثًا. وطبيعى أن تخالف هذه النظرية الاتجاه الآخر الذى ينظر إلى الحركة على أنها مستديرة ليس لها نهاية. فى حين أن الكندى ينظر إليها على أنها مستقيمة لها بداية. وذهب الكندى - موافقا فى ذلك آراء المعتزلة فى عصره - إلى أن للكون علة أولى هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه، ولهذا كان الكون أيسًا عن ليس "أى" موجودًا من العدم، لأنه من إبداع الله.

وعبّر الكندى عن حججه فى

الحدوث القائمة على فكرة التناهى فى رسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، فيقول بالانتهاء إلى زمن محدود موجود. فليس الزمان متصلاً لا نهاية له، فليس مدة الجرم بلا نهاية، وآنية الجرم متناهية. فالجرم محدث. والكل محدث اضطرارًا عن ليس (أى عدم).

ولما كان الجسم عنده حادث، فإن الحركة والزمان حادثان، أى أن لهما بداية زمانية، وبدايتهما هى بداية الجسم الحادث. فالعالم والحركة والزمان عنده حادثة. أى الزمان متناه على الأقل من بدايته. ويصف ابن رشد أصحاب هذا الاتجاه قائلاً: "كل من قالوا بحدوث العالم إنما توهموا فيها بالعرض أنه بالذات، فمنعوا أن توجد هاهنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان"[٢٦].

وإذا انتقلنا إلى الفريق الآخر من الفلاسفة من أنصار القِدّم فى المادة والزمان، وجدنا اتجاهًا آخر، مثله مجموعة من الفلاسفة على رأسهم المعلم الثانى أبو نصر الفارابى، ذلك الاتجاه الذى يقول بقدم الزمان، فيشير إلى أن الزمان مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفضاء، وهكذا يكون الزمان فى نظره مركبًا تركيبًا لا نهائيًا من الآنات الصغيرة التى يفصل بينها نوع من الفراغ الزمنى. ومقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان[٢٧].

أما الزمان عند الشيخ الرئيس ابن سينا، فهو يمثل نوعًا آخر فى الفكر الإسلامى، يختلف عن مدرسة الكندى، وإلى حد ما عن مدرسة الفارابى أيضًا، ويكاد يقترب أكثر من المدرسة الأرسطية والمدرسة الرشدية، على ما بين ابن سينا وابن رشد من خلاف فى بعض التفصيلات.

يرى ابن سينا أن الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًا، بل حدوثًا إبداعيًا، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات. ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعدما لم يكن، أى بعد زمان متقدم. ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان.

فالزمان عند ابن سينا، هو مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر. وإذا كان الزمان مقدارًا

للحركة، وكان الزمان غير محدث حدوثا زمانيًا، فالحركة أيضًا غير محدثة حدوثًا زمانيًا، وهذا المبدأ يستمد منه ابن سينا رأيه فى قضية قِدم العالم وحدوثه.

ويتعرض ابن باجة لموضوع الزمان من خلال رسائله، ومنها "رسالة الاتصال" وإن كانت تعالج مذهب العمر وما يتصل به، إلا أن هناك بعض الإشارات الخفيفة لمسألة الزمان، لعل أهمها ما يتصل بعلاقة الجسم بالتغير. أما الفرد البشرى الذى هو الهدف من رسالة الاتصال، فللزمان والتغير دورهما الفعلى فى نشأته. وهكذا ربط ابن باجة بين الزمان والتغير والحركة[٢٨].

أما عن تناهى الزمان أو لا تناهيه، فإن ابن باجة يذهب فى كتابه "رسالة الوداع" إلى أنه -أى الزمان- يملك ثورة أبدية يصبح الإنسان معها مجرد نبتة أو زهرة تُقتطف كما فى النباتات، وأن كل شىء ينتهى بانتهاء الإنسان. وهذا ما آدى بالفتح بن خاقان إلى شن هجومه العنيف على ابن باجة فى كتابه "قلائد العقيان"[٢٩] أما كتاب "تدبير المتوحد" لابن باجة، فهو كتاب ينصرف أساسًا لبحث مواضيع مجردة، شأنه فى ذلك شأن "ابن طفيل" عندما خصص بحثه من خلال قصة "حى بن يقظان" للوصول إلى نتيجة، وهى أن العزلة والتأمل يمكن أن يوصلا إلى الخير، وإلى المجتمع الفاضل.

أما عن مفهوم الزمان عند ابن طفيل، فتتلخص فكرته فى نظرته إلى الكون ونشأته، أو ما يُعرف بمسألة قِدّم العالم وحدوثه. ونلاحظ أن ابن طفيل، قد حاول من خلال هذه المسألة عرض آرائه فى فكرة الزمان.

فالزمان كالكون - فى نظره - يرتبط بالحركة، إذ العالم له وجود مادى ووجود صورى، والذى يعطيه طابع الجسم إنما هو من جهة صورته التى هى استعداده، لضروب الحركات، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك. فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء من المادة.

لقد كانت النتيجة التى وصل إليها

ابن طفيل هى تسليمه بوجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال، والانفصال، والدخول والخروج كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها "[٣٠].

فهل الزمان مرتبط بالعالم من حيث التناهى واللا تناهى؛ يقول ابن طفيل فى إجابته عن هذا السؤال: أنه لما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها، ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل (المختار) تبين افتقار جميع الموجودات فى وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشىء بينها إلا به فهو إذن علة لها، وهى معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود، بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدُم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قِدَمه لم تكن قديمة "[٣١].

ويتأثر ابن رشد بابن طفيل فى الربط بين أزلية الكون والزمان بأزلية المحرك الأول، التى تعتبر الغاية القصوى من كل مبحث فى أزلية الزمان والمكان معا. ويوضح هذه الفكرة بقوله: "وظهر أن الزمان متصل أزلى، فهو ضرورة تابع لحركة أزلية، فهناك ضرورة محرك أزلى واحد"[٣٢].

فإذا كان الفريق الأول، الذى مثله الكندى، استخدم البحث فى الحركة والزمان لإثبات وجود علة فاعلة أخرجت الكون من العدم إلى الوجود، فكذلك فعل الفريق الثانى الذى استخدم البحث فى الكون والحركة والزمان لإثبات وجود علة فاعلة، ولكن من منطلق مختلف، وهو أن العالم - المعلول - لا ينفصل زمانا عن علته - أى الله - فالمعلول يقارن العلة. فالعالم قديم لقدم علته.

وهذا ما قصده الفارابى وابن سينا من قولهما إن العالم قديم بالزمان، ووجوده مصاحب لوجود الله تعالى، لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكن العالم حادثًا بالذات، أى يستمد وجوده من سواه وليس من ذاته. فالعالم لم يكن معدومًا ثم وجد منذ الأزل، ولكنه

متأخر فى وجوده عن الله، وهذا التأخر ليس تأخرًا زمانيًا. يقول الفارابى: "إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات"[٣٣].

وكذلك يفسر ابن سينا معنى الحدوث بمعنى يخالف ما هو متعارف عليه عند الفريق الأول. فيرى أن الحادث يقال على وجهين[٣٤]: أحدهما زمانى، وهو إيجاد شىء بعد أن لم يكن له وجود فى زمان سابق عليه، و إحداث غير زمانى، وهو إفادة الشىء وجودًا ليس له فى ذاته، وهذا المعنى الثانى هو الذى يعتمده ابن سينا.

فالحادث - عند ابن سينا - أزلى، أى قديم الزمان، وإن كان حادثًا بالذات، ووجود الله تعالى متقدم على العالم بالذات فقط، وليس بالزمان، فالعلاقة بين الله والعالم علاقة معية، وهى أن تقول: حركت يدى فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى، أو ثم تحركت يدى، وإن كانا معًا فى الزمان، فهذه بعدية بالذات[٣٥].

وحاول ابن رشد إثبات هذا أيضًا عن طريق إثبات قِدَم العالم والزمان، وربطه بقِدَم علته. فذهب إلى أننا إذا فرضنا أن العالم محدث لزم أن يكون له فاعل محدث. وهذا محال. ويرى أن العالم ليس حادثًا بالحقيقة، ولا قديمًا حقيقة، لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة، والقديم الحقيقى ليس له علة[٣٦]. فهل يمكن اعتبار ابن رشد - بناء على قوله هذا - من أنصار القول بأزلية الزمان؟ إن الإجابة عن هذا السؤال من الصعوبة بحيث لا يمكن البت فيه بسهولة، إذ إن موقفه يتسم بالغموض، فلا يمكن التأكيد بكل يقين أنه كان من أنصار أزلية العالم، ولو أنه من خصوم حدوثه، وقوله: إن العالم أُحدث بإرادة قديمة لم يحل الإشكال، بل زاد من بلبلة مؤرخى الفلسفة.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، مج ١٦، ط ٢، ١٩٥٧م، مادة (الزمان).

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين، الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٣٣م، مج (١٠)، مادة (الزمان) بقلم: د ى بور، تعليق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص ٣٩٣.

(٣) أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، تحقيق: بول كراوس، منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط ٥، ١٩٨٢ م، ص ١٢٨.

(٤) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق: هـ ريتر، مطبعة الدولة بأستانبول، ١٩٢٩ م، ج ٢، ص ٤٤٣.

(٥) سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د. ت)، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٦) الجرجانى: التعريفات، تحقيق وتقديم: إبراهيم الإبيارى، دار الفكر العربى- بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥ م ص ١٥٢.

(٧) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى- بيروت، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٦٣٦.

(٨) ابن سينا: المباحثات، ضمن كتاب"أرسطو عند العرب"، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- بيروت، ١٩٧٨، ص ١٨١.

(٩) الشريف الجرجانى: شرح المواقف للإيجي، طبعة القسطنطينية، ١٨٧٩م، ص ٢١٦. وسعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٢.

(١٠) ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعى، تحقيق: الأستاذ سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٥٢.

(١١) الكندى: رسالة المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، ضمن رسائل فلسفية، ج ١، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى- القاهرة، ص ١١٧. ورسالة في وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ضمن رسائل فلسفية، ج ١، ص ٢٠٤.

(١٢) الكندى: رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية، ضمن رسائل فلسفية، ج ١، ص١٩٧.

(١٣) الفارابى: عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية، ليدن، ١٨٩٠م، ص ٦١.

(١٤) ابن سينا: رسالة الحدود دراسة وتقديم: أمليه جواشون، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية- القاهرة، ٩٦٣ ١م، ص ٢٩.

(١٥) ابن سينا: النجاة، تحقيق: د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط أ١، ٩٨٥ ١م، ص ١٥٣.

(١٦) أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للنشر- القاهرة، ١٩٦٥م، ج ١، ص ٤١٥.

(١٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، ١٩٤٢م، مجلد كتاب الباء والميم.

(١٨) أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة، مج ٢ (الطبيعيات)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، ط ١، ١٣٥٨ هـ، ص٦٩، ٧٤.

(١٩) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا الهند، ١٨٩٢م، ج ١، ص١٥٨،١٤٠.

(٢٠) الكندى: رسالة فى الفلسفة الأولى، ضمن رسائل فلسفية، ج ١، ص١٢٢.

(٢١) الفارابي: عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية، ص٦١.

(٢٢) ابن سينا: الحدود، ص٣٠.

(٢٣) صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، طبعة الهند، ١٩٨٢م، ج ١، ص٣٨.

(٢٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة، ج ١ ص ٣٨، ج ٢ (الطبيعيات) ص١٤٤.

(٢٥) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، ج ١، ص٢٠٤- ٢٠٥.

(٢٦) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعى، حيدر آباد- الدكن- الهند، ١٩٤٧م، ص١١٠.

(٢٧) الفارابى: كتاب الحروف، تحقيق: د ١٠ محسن مهدى، دار المشرق- بيروت، ١٩٧٠م، ص٨٣.

(٢٨) ابن باجه: رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق: د. ماجد فخرى، دار النهار للنشر- بيروت، ١٩٨٦م، ص٧١- ٧٢.

(٢٩) د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، ١٩٨٦م، ص ٩٩.

(٣٠) ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق: د. جميل صليبا، و د. كمال عياد، مطبعة جامعة دمشق- دمشق، ص ٣٦.

(٣١) ابن طفيل: السابق، ص ٥٨.

(٣٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: د. عثمان أمين، مطبعة الحلبى، ١٩٥٨م، ص ١٢٧.

(٣٣) الفارابى: شرح رسالة زينون الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ، ص ٤.

(٣٤) ابن سينا: الحدود، ص ٤٤.

(٣٥) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ٤، ص ٥١٧.

(٣٦) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن مجموعة بعنوان "فلسفة ابن رشد"، المطبعة المحمودية- القاهرة، (د. ت)، ص ١٣.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم العاتى: الزمان فى الفكر الإسلامى، دار المنتخب العربى- بيروت، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.

٢- د. أحمد الطيب: الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، دار الشروق- القاهرة، ط ١، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م.

٣- د. حسام الدين الآلوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، ١٩٦٧م.

٤- د. حسام الدين الآلوسى: مقالة " الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم" مجلة عالم الفكر، مج ٨، عدد٢، ١٩٧٧م.

٥- د. خليل الجر، وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية، منشورات الجيل- بيروت، ج ٢، ط ٢، ١٩٨٢م.

٦- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف- القاهرة،.

٧ - د. عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى، القاهرة، ١٩٥٥م.

٨- لوى ماسينيون: الزمان في الفكر الإسلامى، ترجمة شعبان بركات، مجلة الآداب، عدد٨، السنة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م.

٩- د. محمد بيصار: الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد، دار الفكر العربى- القاهرة،١٩٥٤م

١٠- الشيخ محمد حسن ياسين: المادة بين الأزلية والحدوث، بيروت، ١٩٧٢م .

١١- د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ١٩٦٥م

١٢- د. منى أحمد أبو زيد: التصور الذرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤م.

السعادة

تُعد السعادة من الأمور التى شغلت فكر الإنسان منذ القدم، وهام بها، ولا يزال يبحث عن حقيقتها حتى الآن. ومفهوم السعادة -ككل المفاهيم السلوكية والفكرية عامة -ليس مفهومًا مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة إلى أخرى.

وتنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة، ولما كان العقل هو أهم ما يميز الإنسان عن الحيوان، قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظرى من ناحية، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى.

نزعت الفلسفة الإسلامية إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحى، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه، وينعم بالسعادة القصوى[1].

وقد جرت العادة على تناول مسألة (السعادة) فى إطار فلسفة الأخلاق، ولكن الواقع أن هذا المفهوم أوسع بكثير من أن يكون مجرد موضوع من موضوعات فلسفة الأخلاق، فهو لا يقتصر على الميادين الفكرية والفلسفية، والأديان والسياسة والفلسفة الاجتماعية، بل إنه يدخل فى قلب مشكلة الإنسان كذات واعية وعاقلة. وهذا الإطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الأخلاق. بعبارة أخرى: إن مفهوم السعادة يهم كل إنسان من حيث هو إنسان، ولا يهم الفيلسوف أو المفكر فقط.

ومع ذلك فلا جدال فى أن مفهوم السعادة يدخل فى اهتمامات فيلسوف الأخلاق، إذا أخذنا فلسفة الأخلاق على أنها البحث فى مبادئ السلوك الإنسانى وغاياته؛ لأن السعادة تدخل فى نطاق غايات السلوك[2]، وعند فلاسفة الإسلام تعد السعادة هى غاية كل الأفعال الإنسانية، وهى الغاية من وراء سعى كل حى. ومن هنا كانت

السعادة هى الهدف النهائى من كل علم وعمل.

أولاً: تعريف السعادة:

كلمة السعادة مشتقة لغويًا من كلمة السعد. وسعده الله وأسعده أى: أعانه على نيل الخير فهو سعيد، وعلى هذا فإن السعادة تقترن بالسعد، سعد المرء يسعد سعدًا. ويقول البعض: إن السعادة معاونة الله للإنسان على نيل الخير، وأن السعد هو التوفيق.

وتعرف اصطلاحيًا عن طريق تعريفها بالضد، فيقال: السعادة ضد الشقاوة، وهى الرضا التام بما تناله النفس من الخير، وللفلاسفة فى حقيقة السعادة آراء مختلفة، فمنهم من يقول: إن السعادة هى الاستمتاع بالأهواء (السوفسطائيون)، ومنهم من يقول: إنها فى اتباع الفضيلة (أفلاطون)، ومنهم من يقول: إنها فى الاستمتاع باللذات الحسية، ومنهم من يقول: إنها فى العمل والجهد[٣].

أما أرسطو، فقد نقد تصورات الناس حول السعادة فى كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" قائلاً: إن الناس قد اختلفوا فى حد السعادة، بعض الناس قال: إنها شىء من الأمور الظاهرة البينة مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة، وكثيرًا ما يصفها الواحد من الناس بعدة أشياء مختلفة، فإذا مرض قال: إنها الصحة. وإذا اقتصد قال: إنها الغنى[٤]. أما السعادة الحقة عنده فهى السعادة التى تحقق للإنسان الخير الأقصى.

وقد حرص فلاسفة الإسلام على نقد الآراء التى تُعرِّف السعادة بأشياء حسية، أو أشياء مؤقتة من حيث الآتى:

أ -ربط قوم بين السعادة واللذة، وإن كانت السعادة هى نوع من اللذة إلا أنه لا يصح أن نطابق تطابقًا تامًا بين السعادة واللذة، فليس كل لذة هى السعادة الحقة؛ لأن اللذات لها أنواع كثيرة، منها ما هو حسى، ومنها ما هو باطنى، ومنها ما هو عقلى، ومن هذه اللذات ما هو نافع، ومنها ما هو ضار[٥].

ويرى ابن سينا خطأ العامة حين يعتقدون أن اللذات الحسية مثل المأكولات والمشروبات والمنكوحات هى أقوى اللذات، وأن ما عداها لذته ضعيفة إن لم تكن معدومة، ويصرح

بهذا قائلاً: إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هى الحسية، وأن ما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية[٦].

فالسعادة قد يُظن أنها الفوز باللذات الحسية، والرياسات الدنيوية، وبيِّن لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شىء منها بسعادة[٧].

ب -يذهب آخرون إلى أن السعادة هى نوع من الاستكمال، مثال المريض الذى يظن أن السعادة فى استرداد الصحة، أو الفقير الذى يرى سعادته فى المال، ولكن السعادة ليست وسيلة لشىء آخر، بل السعادة مطلوبة لذاتها. وعلى ذلك يُعرِّف الفارابى السعادة بأنها من الخيرات أعظمها خيرًا، ومن بين المؤثرات آثر، وأكمل غاية يسعى الإنسان نحوها[٨]؛ لذا سمى السعادة المبنية على الثروة أو الكرامة أو الصحة باسم السعادة المظنونة[٩].

ج - وهناك من ظن أن السعادة هى التمام والراحة، ويرفض أبو الحسن العامرى هذا التعريف؛ لأنه من المحال أن يكون الحرص والتعب من أجل الراحة، فليس الفعل من أجل الراحة، وإنما الراحة من أجل الفعل[١٠].

د -ويرى آخرون أن السعادة هى العيش بفضيلة إلى منتهى العمر، ويرفض العامرى هذا التعريف أيضًا؛ لأن هذا التعريف يعتبر السعادة وسيلة وليست غاية، والحق أن كل فضيلة وخير يجب أن نطلبها من أجل السعادة.

ومن خلال هذه العبارات والتعريفات المختلفة نستطيع أن نستنتج مفهوم السعادة عند فلاسفة الإسلام، وهى تعنى: "الخير الحقيقى للإنسان، وهى الغاية الحقيقية التى يسعى إليها كل إنسان من وراء علمه أو عمله، فهى الغاية المطلقة، وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى".

وهو ما أكده ابن سينا بأن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة، والسعادة الحقيقية هى المطلوبة لذاتها، والمستأثرة بعينها، وما يُستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل فى حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره. إذن فالسعادة هى أفضل ما سعى الحى لتحصيله[١١]، وهذا القول من ابن سينا يوافق رأى أرسطو فى جعله الخير الأعلى هو السعادة[١٢]، أو فى قول آخر:

أن الخير هو الغاية التى تُبتغى[١٣].

ثانيًا: السعادة هى الخير الحقيقى:

يرتبط تصور السعادة عند كل فيلسوف بتصوره لماهية الخير الإنسانى، وهذا الربط بين السعادة والخير هو ما بدأه فلاسفة اليونان، فقد ذهب سقراط وأفلاطون إلى أن الخير هو السعادة، وخير الإنسان عندهما هو فى تحقيق الفضيلة.

وذهب أرسطو كذلك إلى الربط بين الخير والسعادة، ورأى أن البحث عن الخير هو ضرورة للوصول إلى السعادة، وأثر هذا التصور على فلاسفة الإسلام، بل على كل فلاسفة العصور الوسطى، ولم يفترقا -الخير والسعادة - إلا فى العصر الحديث ابتداء من (كانط) الذى جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الواقع الأخلاقى، فإن الدافع الأخلاقى عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة.

وحاول فلاسفة الإسلام البحث عن الخير المطلوب لتحقيق السعادة، فرأى الكندى أن السعادة فى طهارة انفس، ذلك أن النفس جوهر بسيط شريف، جوهرها من جوهر البارى عز وجل، فهى نفحة منه، وهى نور من نوره. هى منه كالضياء من الشمس، مستقلة عن الجسم، أشرف وأغلى ما فى الإنسان[١٤].

وخير هذه النفس يختلف عن الخير المطلوب للبدن، وسعادة النفس أن تتطهر من كل علائق الحس والمادة والقوة الشهوانية والقوة الغضبية، حتى تعرف طريقها إلى كل ما هو جميل وشريف وعظيم وروحانى، فإذا بلغت هذه النفس مبلغها فى الطهارة، تلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح.. لأن هذه لذات حسية، وتكون السعادة الحقة هى بالابتعاد على قدر الطاقة عن تلك اللذات الحسية والجسدية؛ لأنها تولد الأحزان، وتسبب الشقاء، وتجلب الشر[١٥].

جعل الكندى السعادة فى طهارة النفس، وعن طريق اتصالها بالنور الخالص، تتخلص من الأحزان والآلام، وتتعرف على العالم العقلى، وتشاهد موجوداته، وتتصل بها، فتصل إلى السعادة العليا التى ترتفع عن حدود

السعادة الأرضية. إن مشاهدة العالم العقلى، وجعل محبوباتنا وممتلكاتنا وإرادتنا منه هى الضمان لدفع الأحزان، وبهذا تتحقق لنا السعادة الدائمة.

وإذا كان الكندى لم يقدم للسعادة مفهومًا أو تعريفًا، إلا أنه قدّم تصورًا عامًا لما يحقق سعادتنا، وذلك أن السعادة طهارة للنفس، والسعادة معراج بالنفس إلى عالم الحق، السعادة معرفة، وطرح للأحزان وتحصن من الآلام.

ربط فلاسفة الإسلام بين السعادة ولذة الإنسان الحقيقية التى هى المعرفة العقلية، باعتبارها الخير المطلق للإنسان. فللإنسان نوعان من الحكمة، حكمة عملية أخلاقية، وهى إدراك الجميل وفعله، وحكمة علمية عقلية هى معرفة الحق. وهذه المعرفة النظرية تقوم على العلم والبحث العقلى، وتأمل موضوعات ثابتة لا تتغير. والإنسان الذى يتفرغ لمثل هذه المعرفة هو الحكيم بمعنى الكلمة، وهو فى أرفع مراتب الإنسانية، المرتبة التى يتقرب فيها من الله. فلكل موجود غاية أخيرة من وجوده، وغاية الإنسان هى السعادة القصوى، وهى الكمال الأخير، وهذه الحكمة هى سعادة الإنسان الحقة[١٦]. فيذهب الفارابى إلى أن السعادة القصوى للإنسان أن يصير فى مرتبة العقل الفعَّال، وذلك عن طريق استكمال نفسه.

وكذلك يسعى ابن سينا إلى الربط بين السعادة والحكمة باعتبارها الخير المطلق للإنسان. فالحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان لتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه، لتشرف وتستكمل وتصير عالمًا معقولاً، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية[١٧]، فالسعادة أن يسعى الإنسان بعقله إلى معرفة الحكمة، والحكمة هى التقرب إلى الله، والتشبه به بقدر طاقة الإنسان.

هذا العقل خلقه الله ليزين به الحياة الدنيا، فمتى صرفه الإنسان إلى غير ذلك وقع فى الشقاء، لأنه بدل حقيقته، والسعادة أن يعيش الإنسان حياة موافقة لطبيعته التى خلق من أجلها. وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفقًا للعقل. فالعقل هو

الجزء الرئيس والجوهرى فينا ، الذى يقوِّم ماهيتنا باعتبارنا بشرًا ، فالإنسان كائن عاقل. وعندما يعيش الإنسان وفقا للعقل يحيا وفقًا للقانون الكبير الذى يحكم العالم.

ثالثًا: موانع تحقيق السعادة:

إن الإنسان لكى يحقق السعادة، لا يكفيه فقط أن يعرف ماهيتها حتى يحصل عليها ،فلها خطوات يجب على الإنسان اتباعها حتى يصل إلى درجة السعادة. إلا أن هذا الطريق قد تصادفه آفات تمنع الإنسان من استكماله.

فى مقدمة هذه الآفات الشقاء والشر. فسعادة الإنسان فى حياته لا تتم إلا بالخلاص من الشرور، وأول المراتب إلى الخير مفارقة الشر، وأقبح الظلم ظلم الإنسان لنفسه، وذلك بأن يحرمها من الخير، ويوقعها فى الشر. يُعرِّف الفارابى الشقاوة بأنها: "تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه بضد هذه السعادة"[١٨]، كما أن الشقاوة أن تكون النفس محجوبة عن السعادة[١٩].

ويذهب العامرى إلى أن الإنسان على الرغم من معرفته بماهية السعادة، إلا أنه يعجز عن الوصول إليها، وبدلاً منها يقع فى الشقاء؛ لذا يحاول أن يحدد الأسباب التى تؤدى بالإنسان إلى الشقاء لكى يقضى عليها، وبذلك يقضى على العوائق والموانع التى تمنعه من الحصول على السعادة.

ويحدد العامرى الآفات التى توقع الإنسان فى الشقاء، ومنها:

-الجهل وعدم التجربة، والجور وعدم الصبر، فالجاهل يحب الخير ولكنه لا يفضله، وقد يكره الشر ولكنه يفعله بسبب عدم تبصره أو عدم خبرته، أو عدم وجود قدرة عقلية قادرة على التمييز بين الخير والشر.

-تسلط النفس الشهوانية أو الغضبية على الإنسان، فإذا سيطرت النفس الشهوانية على الإنسان بطلت العفة وظهر الشره، أما إذا سيطرت عليه النفس الغضبية بطلت الألفة والمحبة وظهر الشقاق والبُغض. أما إذا سيطرت النفس الناطقة العاقلة على القوة الشهوانية والقوة الغضبية صار الإنسان حرًّا وسعيدًا وخيِّرًا وفاضلاً. فالنفس العاقلة الناطقة "متى استعبدتها قواها البهيمية أظلمت وطغيت، وإذا استعبدت هى القوى البهيمية أشرقت

وأضاءت"[٢٠].

-تعلُم العادات السيئة الفاسدة، ثم اعتيادها حتى تصير هذه الحالة حالة متمكنة من الإنسان، فلا يستطيع الفكاك منها لتمكن العادات الفاسدة منه، حتى لو كان الإنسان فى هذه الحالة يعلم ما هو فاسد وما هو خير.

-الاعتماد على الظن فى معرفة الشىء بدلاً من الاعتماد على العلم الصحيح، فقد يظن بعض الناس أن بعض الأشياء الضارة أو القبيحة لا تضرهم، أو يظنون أن الأشياء الضارة قد تسبب لهم الشقاء إذا تخلصوا منها، فهذا السبب قد يوقع الإنسان فى الشقاء.

-التخيل، يتشابه مع الآفة السابقة القائمة على الظن البعيد عن العلم. والتخيل يؤدى إلى البُعد عن المعرفة الصحيحة، وهذا فاسد، فيقع الإنسان بسبب هذا التخيل الحسى فى الضار والقبيح؛ لأن الحس ليس له تمييز بين الجيد والردئ، أو النافع والضار، هذا التمييز لا يستطيع أن يقوم به إلا الفكر السليم، والفكر السليم يستمد مقاييسه وتمييزه من العقل الذى يحدد له حدود الصواب والخطأ، فكل من لم يستعمل عقله لم تكن أفعاله منطقية بل كانت بهيمية لاعتمادها على الحس وحده.

-الاعتقاد الخاطئ لمفهوم السعادة الحقة حيث قد يعتقد الإنسان أن الخير والسعادة فى اللذة الحسية، ويرى ابن سينا أن اللذات الحسية هى خيالات غير حقيقية، وأن كل لذة حسية لا تخلو عن نقائص جمة، وأن كل واحدة منها لن تصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، أو يأمن مترجيها عن وشك النقض، أو أنها تخلو عن تعقب الملل فى ذاتها أو فى الخصائص المستفادة منها، و"حال الملائكة حيث لا مأكول ولا مشروب ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام"[٢١]، التى تعيش على اللذات الحسية.

-سيطرة الانفعالات على الإنسان؛ لأن هذه الانفعالات تكون عائقًا عن أن تمارس النفس الناطقة أفعالها، فالانفعالات دائمًا صادرة عن القوى البهيمية فى الإنسان، وهذه الانفعالات شريرة، وقد تنتج عن البنية الرديئة، أو التدبير الردئ، وقد تتسبب هذه الرداءة

للإنسان إذا سيطرت عليه نفس مريضة، أو لم يرب تربية فاضلة.

-آفة أخرى يرجعها العامرى إلى طبيعة الإنسان وتركيبه؛ إذ أن الإنسان مركب من أضداد متعاندة، فالنفس من عالم علوى روحانى إلهى، يقابله بدن من عالم أرضى سفلى مادى، وكل جزء من عنصرى الإنسان له متطلباته الخاصة به، فيه العقل الذى يسعى للخير، والهوى الذى يطلب الشر، عنده العلم الذى هو خير، ويقابله الجهل وهو شر. هذه التركيبة هى ما قد تؤدى بالإنسان إلى الوقوع فى الشقاء إذا اتبع ما هو أدنى وأحط فى تركيبه البشرى، أما إذا اتبع الإنسان ما هو أعلى وأسمى وصل إلى السعادة.

رابعًا: طرق تحقيق السعادة:

يذهب فلاسفة الإسلام إلى أن طريق تحقيق السعادة للإنسان، أن يحقق جوهره وحقيقته، والغاية التى خلق من أجلها، فحقيقة الإنسان أنه كائن عاقل، وجوهره هو العقل، والغاية التى خلق من أجلها هى معرفة الله، وأن يكون إنسانًا ربانيًّا، أو كما أسماه الفلاسفة أن يكون حكيما. هذا الإنسان الحكيم هو الإنسان السعيد بسعادة مطلقة؛ لأنه سعيد بالمعرفة الإلهية، المتحقق بأحق اللذات، وهى لذة الحكمة. وهى اللذة الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان.

وقد اعتمد الفلاسفة لتحقيق ذلك طرق مختلفة، إلا أنها فى النهاية تصل إلى حقيقة واحدة، هى الوصول بالإنسان إلى السعادة الحقة، ونذكر من هؤلاء الفلاسفة بعضهم:

أ - يذهب الفارابى إلى أن طريق السعادة للإنسان هو أن تصير نفسه فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى المادة؛ وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام. وهذا يعنى أن السعادة أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها، وتصير عقلاً كاملاً.

وللوصول إلى السعادة يفرق الفارابى بين نوعين من السعادة:

النوع الأول: سعادة أدنى تتم من خلال أفعال تساعد فى بلوغ السعادة، وأطلق عليها الأفعال الجميلة، وهى تصدر عن الفضائل، وهى خيرات لا لأجل ذواتها، بل هى خيرات لأجل السعادة[٢٢]. وهذه السعادة المتحققة عن

الأفعال الجميلة والفضائل هى السعادة الإنسية، وهى سعادة مطلوبة للحياة الأرضية، ولكنها ليست هى السعادة المطلقة.

النوع الثانى: السعادة الحقيقية المطلوبة لذاتها، وهى القائمة على العقل والحكمة والتأمل، والانصراف عن الحياة الدنيا بقدر الإمكان، والتفرغ لحياة التأمل والمعرفة.

لقد ميز الفارابى بين سعادتين: السعادة الدنيوية فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الآخرة. وهذا بالطبع أثر من آثار العقيدة الإسلامية مستفادة من المبدأ الإسلامى أن الحياة الدنيا ومتاعها قليل، والآخرة خير وأبقى. فالمدينة الأرضية مهما كان كمالها ليست غاية فى نفسها، وإنما هى تدرج إلى السعادة العليا التى تنالها النفوس الزكية فى العالم الآخر.

فالنفوس الخيرة العارفة هى التى تبقى وتتصل بالعالم العلوى، وتتحصل وهى على الأرض على ملامح هذا العالم العلوى فتعرفه، وتصبح هذه النفس هى مرآة لهذا العالم العلوى، ولكن وجودها على الأرض يمنعها من الوصول والاستمتاع بهذا العالم استمتاعًا كاملاً، أما بعد الموت فتتخلص النفس من هذا الجسد الذى يربطها بالعالم الأرضي، لتتصل إلى العالم العلوى، وتعيش فيه بسعادة كاملة مطلقة. فكلما زادت درجتها من الفضيلة والمعرفة فى هذه الحياة الدنيا علا مقامها بعد الموت، وازداد حقها من السعادة فى الحياة الآخرى.

ب -ويتبع إخوان الصفا هذا التقسيم للسعادة إلى قسمين: سعادة دنيوية وسعادة أخروية، السعادة الدنيوية هى أن يبقى كل موجود أصول ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته. أما السعادة الأخروية فهى أن تبقى كل نفس إلى أبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتم غاياتها[٢٣].

وبناء على هذا التقسيم ينقسم الناس فى السعادة عند إخوان الصفا إلى أربعة أصناف[٢٤]:

- سعداء الدنيا والآخرة، وهم الذين وفّى حظهم فى الدنيا فى المال والمتاع والصحة، فاقتصروا منها على الكفاف، ورضوا بالقليل وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لهم.

- سعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة، وهم الذين وفّى حظهم من متاع الدنيا فتمتعوا وتكاثروا ، ولم ينقادوا للدين، وتعدوا حدوده.

- أشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة، وهم الذين طالت أعمارهم فيها ، وكثرت مصائبهم، واتبعوا أوامر الدين، ولم يتعدوا حدوده.

- أشقياء فى الدنيا والآخرة، وهم الذين بخسوا حظهم من الدنيا ، وشقوا فى طلبها ، ولم ينالوا خيرًا منها ، ثم لم يتبعوا الدين، وتجاوزوا حدوده.

ولا يخلو أحد من الناس أن يكون داخلاً فى أحد تلك الأقسام الأربعة من الشقاء والسعادة.

ج - أما العامرى فيطرح خطوات أخرى للوصول إلى السعادة، تساعد الإنسان على تحصيل السعادة، وإدراك بعض الأعمال التى تعينه على الوصول إليها ، وهذه الخطوات هى:

١ -مجانبة الجسد: ذلك أن الجسد هو أكبر شاغل من شواغل الإنسان، فيجب أن يصرف الإنسان اهتمامه عنه، وأن تكون حاجته إليه حاجة مؤقتة لأجل استمرار الحياة، وعليه أن " يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلها ، علما منه بأنها شاغلة عن مطلوبه، وعائقة عن تحصيل غرضه"[٢٥]. وهذا لا يعنى ترك حال الجسد تمامًا ، بمعنى أن يهمله الإنسان، أو أن يميته بالحقيقة؛ لأنه هذا ليس حقًا للإنسان بل هو حق لله وحده، وإنما مهمة الإنسان أن يميت شهواته، ولا يميت جسده بالكلية، ويطوعه لكى يخدمه فى الحياة، ويعتنى به لكى يؤدى له أعماله وعباداته؛ لأن صحة العقل تقوم على صحة البدن الذى يوجد فيه، كما لا يهمل حق المجتمع؛ لأنه لا يدعو إلى نبذ فكرة التزاوج، بل يبيح للإنسان من اللذات ما يحافظ على استمرار وجوده، بلا إسراف، لكن الأبقى والأفضل والأدوم للإنسان تحقيق وتحصيل اللذات العقلية.

٢ -التزام العفة : أباح العامرى للإنسان الشهوات، ولكن فى حدود الالتزام بالعفة. والعفيف هو الذى يتناول ما ينبغى فى الوقت الذى ينبغي، فلا يصل إلى الحكمة الإنسان الشره، وأن يكون متوسط فى أفعاله، فالوسط الأخلاقى عنده فضيلة.

٣ - ترقية العقل: تتم للإنسان ترقية عقله عن طريق صرف همه عن الجسد، فالإنسان يشترك مع الحيوانات فى لذات الجسد، وتبعده عن لذات الملائكة القائمة على العقل والمعرفة.

ويستطيع الإنسان أن يُرقى عقله بأن يلتزم مسلكين: أحدهما دينى، والآخر فلسفى.

أما المسلك الدينى فقد حدده الله بالعبادات الدينية والأمور الشرعية. وأما المسلك الفلسفى فهو طريق العقل الذى يتم عن طريق معرفة القوانين العقلية المنطقية التى تعين الإنسان على إدراك المعرفة الحقة، وتمنع العقل من الوقوع فى الزلل.

٤ - معرفة الخير الحقيقى: وتُعد هذه المعرفة من أهم وسائل العامرى لتحصيل السعادة العقلية. فالخير الحقيقى هو الحكمة، وهى المعرفة لذاتها، وهى الغاية القصوى من وراء سعى الإنسان. والخير الحقيقى هو الذى يتشوقه الإنسان باعتباره إنسانًا.

٥- الصبر: لا ينال الإنسان الحكمة إلا بترك كثير من الأشياء التى يظن الناس أنها خيرات، والبعد عن أنماط من السلوك تعيق عن الوصول إلى الحكمة، وأن يكون صابرا عما قد يوجهه إليه الناس من نقد أثناء مسلكه للوصول إلى الحكمة. فالحقيقة لا نصل إليها إلا بتحمل الكد والتعب، ومجاهدة الأعداء، والصبر على جفاء الأصدقاء.

٦ - مجاهدة النفس: أن الإنسان عندما يصل إلى درجة العلم والمعرفة، ويقرب من الحكمة، يرتفع قدره بين الناس، وقد تستهويه - حينئذ - بعض الملذات النفسية، مثل الكرامة والمدح والشهرة والرئاسة. فعلى الإنسان أن يجاهد نفسه، ويحذرها من الوقوع فى هذه اللذات النفسية الباطنية، حتى لا تشغله عن الوصول إلى اللذات العقلية، وأن يرفع فى قلبه محبة الحكمة حتى يفضلها على كل الملذات.

٧ - الاستمرار فى العلم: من الآفات العظيمة التى تعوق الإنسان من الوصول إلى الحكمة هو القلق والجزع وانتظار الوصول إلى نهاية الطريق، واستعجال الوصول، وقد تتعب النفس من طول

طريق العلم، وقد يصرفه هذا عن الاستمرار فى العلم، فيحذر العامرى من هذا قائلاً: (الصبر على تعب التعليم أهون مما يلحقك من الأذى والذل والجهل.. فالنوم والراحة يفقران فى الدنيا والآخرة.. ومن لم يصبر على تعب التعلم احتاج أن يصبر على ذلة الجهل"[٢٦].

د - ويصف لنا ابن سينا طرق تحقيق السعادة الحقيقية، ويحدد طريقين: **الأول:** طريق نظرى، والثانى: طريق عملى.

الطريق النظرى:

يتمثل هذا الطريق النظرى لتحقيق السعادة عند ابن سينا فى أن يتحول الإنسان من موجود حيوانى إلى موجود عقلاني، من كائن ينصرف إلى ملذات جسدية إلى كائن يبحث عن ملذات عقلية معرفية، وهذا يتلخص فى معرفة العلم الإلهي، أو الفلسفة الأولى. فيعرف المبادئ المفارقة، والعلل الغائية، والغاية من وراء خلق هذا العالم وخلق كائناته، والغاية من خلق الإنسان، ويعرف خالق الكون ذاته وصفاته، ويعرف ما هى الصفات التى يستحق أن يوصف بها، والصفات التى ينبغى أن ينزه عنها، ويتصور العناية الإلهية وكيفيتها، ويعرف ترتيب الموجودات فى العالم و"كلما ازداد - الإنسان - استبصارًا ازداد للسعادة استعدادًا"[٢٧].

يضيف ابن سينا إلى هذه المعرفة بالفلسفة الأولى أشياء أخرى، منها غلبة القوة الروحانية على قوى الإنسان، وتجرد نفسه من أشغال الدنيا وعلائق العالم الأدنى، والتعبد الروحانى والصلاة المحضة، وأن يستعد بطهارة نفسه لملاقاة ربه. فلو أقبل الإنسان على ربه بعشق، واجتهد فى تعبده"لسارعت إليه الخيرات العلوية والسعادة الأخرى، حتى إذا انفصل عن الجسم فارق الدنيا وشاهد ربه وجاور حضرته"[٢٨] هذا عن الطريق النظرى.

الطريق العملى:

يرى ابن سينا أن السعادة لا تتم للإنسان فقط بالطريق النظرى، بل لابد من مشاركة الطريق العملى، ويتم هذا بإصلاح الجزء العملى من النفس، وتهذيب الأخلاق[٢٩].

ويكون هذا الإصلاح عن طريق التنزه عن طرفى الإفراط والتفريط فى

الأخلاق والتوسط بينهما. ذلك أن أكثر الفضائل هى الوسط بين الرذائل، والفضيلة تكون وسطًا بين رذيلتين: إفراط وتفريط. وما يقصده ابن سينا بملكة التوسط هو التنزيه عن الهيئات الانقيادية، وتبقية النفس الناطقة على طبيعتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزيه. وذلك غير مضاد لجوهرها؛ لأن جوهرها هو النفس والروح، وهما من العالم العلوى المنزه عن الماديات والشهوات و الرذائل.

إذن السعادة السامية، والخير الحقيقى عند ابن سينا يكون بمشاركة الملأ الأعلى ملذاتهم العقلية الأبدية، بعد تحصيل الطريقين النظرى والعملى.

وهكذا يجمع فلاسفة الإسلام جميعهم بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة العقلية لتحقيق سعادة الإنسان. الفضيلة الأخلاقية تعطى للإنسان السعادة الأدنى، وهى السعادة الأرضية أو الإنسية. أما المعرفة العقلية، وخاصة معرفة علم الإلهيات، أو الفلسفة الأولى، هى أعلى أنواع العلوم الإنسانية، ومن يصل إليها يصل إلى أعلى درجة من درجات السعادة على الأرض. ولكن هذه السعادة تظل ناقصة، لا يتمتع بها الإنسان التمتع الكامل، لأن الإنسان ما زال محجوبًا عن العالم العلوى بوجوده فى جسده، أما بعد الموت، فإن الإنسان يتمتع بالسعادة القصوى. فسعادة الإنسان الكاملة تكون بعد الموت.

خامسًا: السعادة الحقيقية بعد الموت:

إذا كان ابن سينا يرى أن تعلق الإنسان ببدنه يفقده السعادة الكاملة، وأن الإغراق فى اللذات الحسية يعوقه عن بلوغ الخير الأقصى، فعلى ذلك تكون السعادة والخير الحقيقى للإنسان عند مفارقته لهذا البدن بعد الموت. فالنفس -عنده -لا تصل إلى كمالها الحقيقى إلا بعد الموت؛ لأن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو[٣٠].

وبناء على التزام النفس طريق السعادة من الناحية النظرية والعملية، يقسم ابن سينا النفوس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام: إما نفوس كاملة فى العلم والعمل، أو نفوس ناقصة فيهما،

أو نفوس كاملة فى إحداهما، ناقصة فى الأخرى. فتكون النفس الإنسانية بحسب هذه القسمة ثلاثة أنواع، ويدلل على هذا بقوله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۝٧ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ۝٩ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝١٠ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾

(الواقعة: ٧ -١١) .

هذه هى مراتب النفوس البشرية فى الآخرة من حيث درجة السعادة والشقاوة، فهى تنقسم إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة السعداء الذين تحقق لهم العلم والعمل بدرجة كلية، وهؤلاء أصحاب النفوس الكاملة من بنى البشر الذين وضعوا عنهم أوزار الجسد، وانفكوا عن شواغله، وخلوا إلى عالم القدس والسعادة، وعند الموت كانت لهم"الدرجات القصوى فى جنات النعيم، فيلتحقون بعالم العقول، ويتنزهون أن يقارنوا الأجسام.. فهم فى المرتبة العليا"[٣١].

ويعتقد ابن سينا أن هذه النفوس الكاملة قد تكون نفوسًا نبوية أو غيرها، بلغت الكمال فى العلم والعمل بالفطرة أو الاكتساب حتى صارت صالحة للعالم العلوى، ومضاهية للعقل الفعال، وإن كانت دونه فى الشرف والعلم والمرتبة العقلية. فإذا فارقت نفسًا من تلك النفوس بدنها بقيت فى عالمها سعيدة[٣٢].

فالسعداء هم من تعرّفوا على الله تعالى قبل أن يفارقوا البدن، وأقبلوا عليه، والتزموا الفكر فى جلاله وحُسنه وبهائه، ولم يعرضوا عنه حتى وافتهم المنية، وهم على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فإذا فارقوا البدن بقوا فى غبطة لا نهاية لها، وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدتهم لذلك الموجود الواجب، وهذه المشاهدة تخلصهم من كدر التعلق بالبدن. فهؤلاء انتعشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة والسعادة العليا [٣٣].

أما المرتبة الثانية من السعداء: فهم ما يسميهم بأصحاب الميمنة، ويرى أن نفوسهم مترددة بين جهتى الربوبية

والسفالة، بين العالم العلوى والعالم الأرضى على درجات، فهى على الأرض لا تزال نفوسًا ناقصة فى العلم والمعرفة والسعادة، فإذا فارقت البدن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه. وهذه مرتبة المتوسطين من الناس.

وهذه النفوس إذا سمعت ذكرًا ومنبهًا روحانيًا يذكرها بالملأ الأعلى، ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء، استولت عليها عاطفة شائقة، وتطلعت متلهفة إلى ذلك العالم، وغمرتها لذة سارة؛ إذ إنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم.

المرتبة الثالثة: هى مرتبة المحرومين من السعادة، وهم الأشقياء أصحاب الأنفس الخسيسة، الذين حرموا من السعادة الحقة فى الدنيا والآخرة.

فالسعادة - فيما يعتقد ابن سينا - موجودة فى الدنيا، وعلى الإنسان أن يسعى لتحصيلها للحصول على سعادته فى الآخرة، والبعد عن الشقاء الذى قد تقع فيه بعض النفوس إذا لم تستعد لهذا العالم (انظر: البعث).

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) د. توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، دار النهضة العربية-القاهرة، ص٢٧٣.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، مج١ (الاصطلاحات والمفاهيم)، معهد الإنماء العربي- بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، مادة (السعادة) بقلم د. عزت قرنى، ص ٤٧٧.

(٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى- بيروت، ٩٨٢ ١م، ج ١، مادة (السعادة) ص ٦٥٦.

(٤) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمى سنتهلير، وترجمة إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م، ك ١ب ٢ ف٤ ص١٧٩.

(٥) العامرى: السعادة والإسعاد، نشر: مجتبى مينوى، طهران، ١٣٣٦هـ/١٩٥٧م، ص٨.

(٦) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة، ١٩٥٧، ج ٣، ٤، ص ٧٤٩.

(٧) ابن سينا: رسالة السعادة، ضمن مجموعة رسائل، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد- الهند، ١٣٥٣ هـ/٩٣٥ ١م، ص ٣.

(٨) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، الأردن، ١٩٨٧م، ص١٧٨. وأيضا: فصول منتزعة، تحقيق: فوزى مترى النجار، دار المشرق- بيروت، ١٩٧١ م، ص٨٠.

(٩) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربى- القاهرة، ط ٢، ١٩٤٩م، ص١٠٢.

(١٠) العامرى: السعادة والإسعاد، ق١، ص ٨.

(١١) ابن سينا: رسالة السعادة، ص٢٢.

(١٢) أرسطو: الأخلاق، ص١٧٥.

(١٣) أرسطو: السابق، ص١٨٩.

(١٤) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: مقدمة رسالة الكندى فى النفس، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، دار الفكر العربى، لجنة التأليف، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط ٢، ص٢٧١.

(١٥) الكندى: رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية: الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى، حققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوى، دار الأندلس-بيروت،ط ٣، ١٩٨٣م، ص٢.

(١٦) الفارابى: السياسات المدنية، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد- الهند، ١٩٢٧م، ص٣.

(١٧) ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، تحقيق د. حسن عاصى، نشر دار قابس- بيروت، ٩٨٦ ١م، ص٨٣.

(١٨) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، ص ١٨٤.

(١٩) الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف- مصر، ١٩٦١م، ص٣٧٤.

(٢٠) العامرى: شذرات فلسفية، تحقيق: د. سحبان خليفات، الأردن، ١٩٨٨م، ص٥١٣.

(٢١) ابن سينا: الإشارات، ج ٣، ٤، ص٧٥٢.

(٢٢) الفارابى: تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم: جعفر آل ياسين، دار الأندلس- بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م، ص٦١.

(٢٣) إخوان الصفا: ج١، الرسالة التاسعة، تحقيق: خير الدين الزركلى، المطبعة العربية- القاهرة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م، ص ٣١٧.

(٢٤) العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق: أورت ك. روسن، دار الكندى- بيروت، ١٩٧٩م، ص٩٦.

(٢٥) العامرى: السعادة و الإسعاد، ص٣٦٧.

(٢٦) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- القاهرة، ١٩٦٠م، ص٤٢٩.

(٢٧) ابن سينا: رسالة فى ماهية الصلاة (ضمن رسائل ابن سينا فى الحكمة المشرقية)، نشرها: مهرن- ليدن، ١٨٨٩م، ص١٣، وأيضا: رسالة عن معرفة النفس وأحوالها، تحقيق: محمد ثابت الفندى، ط٢، القاهرة، ص١٦، ١٧.

(٢٨) ابن سينا: النجاة، القاهرة، ط ٢، ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨م، ص٢٩٦.

(٢٩) ابن سينا: النجاة، القاهرة، ط ٢، ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨م، ص٢٩٦.

(٣٠) ابن سينا: السابق، ص٢٩٤.

(٣١) ابن سينا: رسالة فى النفس، ص٢١٣.

(٣٢) رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص٧٤.

(٣٣) رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص٧٤.

مراجع للاستزادة:

١. د. جميل صليبا: الدراسات الفلسفية، ج١، مطبعة دمشق- دمشق، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

٢. د. سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ١٩٩٢م.

٣. د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، مكتبة دار العروبة- القاهرة.

٤. د. عبد الرحمن بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٥٠م.

٥. د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف- مصر، ط ٢،١٩٦١م.

٦. كوكب محمد أحمد مصطفى: التصوف عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، كلية البنات- جامعة عين شمس، ١٩٨١م.

٧. محمد أحمد عواد: الفلسفة الأخلاقية عند أبى الحسن العامرى، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩١م.

٨. محمد كرد على: مقالة "السعادة والإسعاد" مجلة المجمع العلمى العربى- دمشق، مج ٩، ١٩٢٩م.

٩. د. محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة، دار الكتب الأهلية- مصر، ١٩٤٥م.

١٠. د. منى أحمد أبو زيد: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة فى فكر العامرى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط ١،١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١. د. منى أحمد أبو زيد: الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

الصدفة

يقول أرسطو عن بعض المفكرين السابقين عليه: أنه إما منكر لوجود الصدفة، أو قائل بها على نحو غامض، أما المنكرون فإنهم إنما يفعلون ذلك لاعتقادهم أن كل ما يعزوه إلى الصدفة والتلقائية به علة محددة، فالذهاب إلى السوق مثلاً بالصدفة، ومقابلة إنسان يرغب فى لقائه، وأن يكن هذا اللقاء غير متوقع، أمر يرجع إلى رغبة المرء فى الذهاب إلى السوق والشراء منه، وهكذا فى كافة الحالات التى تعزى إلى الصدفة، ستجد دائما أن لها علة ولهذا ذهب بعض المفكرين إلى إنكار الصدفة على هذا الأساس. ولكن على الرغم من ذلك هناك أشياء كثيرة منشؤها ووجودها بالصدفة، مع معرفة كل إنسان أن كافة هذه الأشياء تنشأ بالصدفة، وبعضها لا صلة لها بالصدفة.

ويؤكد أرسطو أن الفلاسفة الطبيعيين لم يجعلوا الصدفة من بين طائفة العلل التى كانوا يسلمون بها، مثل الحب، والكراهية، والعقل، والنار، أو ما شابه ذلك، ويعلل بأنه إما لحسابهم أنه لا وجود لشىء اسمه الصدفة، أو اعتقدوا بوجودها ولكنهم توقفوا عن ذكرها. فمثلاً أنبادوقليس يذكر بأن الهواء لا ينفصل دائمًا فى المناطق العليا، بل قد يحدث ذلك صدفة، يذكر أرسطو بعد ذلك أن أنبادوقليس قال: بأن معظم أعضاء الحيوانات نشأ بالصدفة، وهذه النصوص التى يسوقها أنبادوقليس تتركز فى الحقيقة حول مدلول معين للصدفة، باعتبارها صفة لشىء لا يحدث دائمًا، وليس فى كل الأحوال، سواء أكان ذلك انفصال الهواء أو نشأة أعضاء الحيوانات[1].

ينتقل أرسطو بعد ذلك فى عرضه التاريخى إلى مفكرين آخرين، يذكر ديموقريطس، وأرسطو بالطبع يشير

إلى الذريين عامة.

يقول أرسطو: هنالك مفكرون آخرون يعزون هذه المنطقة السماوية وكافة العوالم إلى التلقائية، ويقولون بأن الحركة الدائرية المستمرة أو الدوامة، تنشأ نشأة تلقائية، والدوامة هى الحركة التى فصلت، ونظمت كل ما هو موجود. ويبدى أرسطو دهشته لهذا القول، لأنهم يقولون به على الرغم من أنهم يؤكدون أن الصدفة غير مسئولة عن وجود ونشأة الحيوانات والنباتات، إذ أن الطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك هو علتها.

الضرورة هى الفكرة الأساسية فى بناء فلسفة ديموقريطس، فكل شىء مقدر من قبل بالضرورة، كل شىء كان، وكل ما هو كائن، وكل ما سوف يكون، فالحتمية تسود كل شىء كمبدأ أساسى لطبيعة الكون نفسه. كذلك لا شىء يحدث بالصدفة وإنما لكل شىء علة محددة.

هنا نعود إلى أرسطو حيث يأخذ فى البحث بنفسه عن الصدفة والتلقائية للمعرفة،و ما إذا كانتا متشابهتين أو مختلفتين، وكيف يدخلان فى تقسيمه للعلل. يبدأ أرسطو بحثه مميزًا بين أشياء تحدث على وجه واحد دائمًا وأخرى تحدث فى غالبية الأحيان. ويستبعد مباشرة أن تكون الصدفة علة هذين الصنفين من الأشياء، لأن ما يحدث نتيجة للصدفة لا يمكن أن يتماثل مع أى من هذه الأشياء، التى تحدث بالضرورة دائمًا، أو فى معظم الأحيان، وهناك صنف ثالث من الأشياء لا يتكلم عنه بادىء ذى بدء، بل يذكره فحسب أنه هو الذى يعزى إلى المصادفة. ويترك هذه النقطة مؤقتًا. وينتقل إلى مسألة أخرى، هى أن هناك أشياء لغرض معين، وأشياء لا تكون، ثم يذكر آن الأشياء التى تكون لغرض معين، يندرج تحتها كل ما يتحقق نتيجة للفكر أو الطبيعة، والأشياء التى من هذا القبيل أى التى تكون لغرض معين، عندما تتحقق بطريقة عرضية يقال عنها أنها بالصدفة، وعلى هذا يمكن القول: بأن الصدفة هى تحقق قصد تحققًا عرضيًا غير مقصود، ولو ربطنا النقطة الأولى بهذه النقطة الثانية لقلنا إن الصدفة ليست ما يحدث بالضرورة

ودائمًا، أو فى معظم الأحيان، وإنما هى صنف ثالث غير هذين، يتحقق فى صورة مقصودة بطريقة عرضية[٢].

الصدفة إذن كما يقول أرسطو: علة عرضية وإن تكن فى مجال تلك الأفعال، التى تتحقق بغرض معين وتتضمن القصد. وهكذا تتضح أمامنا الصدفة عند أرسطو بمسحة غائية بارزة. إلا أن أرسطو مع جعله الصدفة علة عرضية، فقد أشار إلى أن من الضرورى أن تكون علل الأشياء التى تحدث بالصدفة عللاً غير محدودة، وهذا ما يدعو إلى اعتبار أن الصدفة تنتسب إلى صنف اللامحدود، وإنها بعيدة المنال على الإنسان، ذلك أن الأشياء التى تحدث بالصدفة تحدث عرضًا، لأن الصدفة نتيجة لعلل عارضة والعلل العارضة علل غير محدودة، فالصدفة من ثم غير محدودة. ويؤيد ذلك تفرقة أرسطو بين الصدفة والتلقائية. فأرسطو يقصر الصدفة على القادرين على القصد والتدبير، فالجماد والحيوانات الدنيا، والطفل ليس فى مقدورها القيام بأى شىء بالصدفة، لأنها غير قادرة على القصد المريد، ولهذا كان من الطبيعى أن يقول أرسطو أن الصدفة قد تقع بالضرورة فى مجال الأفعال الأخلاقية، ويعد كل ما ليس بقادر على فعل أخلاقى؛ ليس فى مقدوره أن يفعل شيئًا بالصدفة. أما التلقائى فيتحقق للحيوانات الدنيا والكثير من الأشياء الجمادية، فنحن نقول أن حصانًا قد أقبل تلقائيًا لأنه على الرغم من أن قدومه قد نجاه فإنه لم يقدم بقصد النجاة، وهكذا نجد أنه سواء فى الصدفة التى تتحقق فى المجال الأخلاقى، أم التلقائية التى تتحقق فى المجال المادى، لا يقف الأمر عند حدود العلة العارضة، وإنما لا تتم الصدفة أو التلقائية إلا بتحقق القصد غير المقصود.

الصدفة عند بعض العلماء فى العصر الحديث:

إن تاريخ العلم به بعض الأحداث التى وقعت ووصفت عند الحديث عنها بأنها مصادفة، نذكر منها على سبيل المثال:

١ - كشوف لويجى جلفانى للكهرباء الاستاتيكية عند تشريحه لضفدع[٣].

٢ -اكتشاف الأشعة السينية أو اشعة "رونتجن" فى أنبوبة التفريغ عند دراسته لتيار الكترونيات.

٣ -اكتشاف "رالى" للغازات النادرة "نيون، أرجون، كريتون، زيتون، رادون" بفضل مضافرة جهوده مع جهود العالم الأمريكى هلبراند بعد بحوث دامت ثلاثين عامًا.

٤ -اكتشاف العالم الإنجليزى "براون" لظاهرة الحركة البراونية لأى معلق تحت الميكروسكوب وأن اهتزاز المعلق طبيعة باطنية لا تخضع لأى تأثير خارجى[٤] هذه بعض الكشوف العلمية التى اقترنت بحوادث اتفاقية، أو بما سمى بالصدفة، لم يكن العلماء يحصلون على نفس النتائج بالضبط فى كل مرة تجرى فيها التجارب، سواء كانت مجرد قياس بسيط جدًا، أو كانت التجربة شديدة التعقيد ذلك لأن التجارب لا يمكن أن تبلغ حد الكمال، وكذلك الحال فى القائمين بها، ومن هنا فإن القياسات التى تجرى لابد أن تتفاوت قليلاً من مرة إلى أخرى، رغم كل ما يبذل من محاولات من أجل الاحتفاظ بثبات شروط التجربة، وقد تكون بعض الفوارق الضئيلة فى النتائج راجعة إلى الصدفة وحدها. غير أن بعضها قد يكون أخطاء مهمة ناتجة عن خطأ فى الطريقة الفنية، أو عدم كفاية الضوابط أو أية عوامل أخرى. وإذن فنحن فى حاجة إلى وسيلة نحدد بها، إن كانت الفوارق التجريبية نتيجة الصدفة أو لها دلالة حقيقية.

الصدفة فى الفيزياء المعاصرة (احتمال)

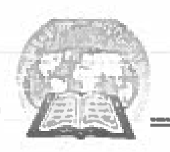
تستخدم الأبحاث العلمية الحديثة التحليلات الإحصائية، ويمكن حساب احتمال كون النتائج التجريبية مجرد حوادث اتفاقية أو ناتجة بالصدفة.

والإحصاء هو دراسة رياضية للاحتمال، وهو أداة فعالة للعلم إلا آن التحليل الإحصائى لا يستطيع أن يفسر لنا التجارب، وكل ما ينبئنا به هو مقدار احتمال تفسير النتائج أصلاً، هذا شيء له أهميته حيث يجعل لدراسة الصدفة أهمية بالغة فى العلم.

ولقد أصبح لحساب الاحتمالات أهمية فى مجال الفيزياء الذرية والنووية، حيث يضطر العلماء فى بحوثهم لهذه الجسيمات المتناهية فى

الصغر إلى التخلى عن أفكار العلية المطلقة، كما يصعب كشف العلة، والمعلول، أو قياسهما، فإن النشاط العشوائى أو الاتفاق المحض، يبدو هو التفسير الوحيد الذى يسمح بوضع مفاهيم ناجحة عمليًا، باستخدام أسلوب التحليل الإحصائى، الذى يتيح للباحثين وسيلة لتحديد دقة القياسات والدلالة المحتملة للفوارق التى نجدها فى التجارب فى الحوادث المشاهدة للظواهر الطبيعية، كل الشواهد تدل على أن الحادث الواحد يؤدى إلى الآخر، مما يتيح ظهور سلسلة من الحوادث، هى سلسلة علل ومعلولات يعرفها الباحث أولاً، ففى التفاعل الذى يحدث فى القنبلة الذرية، تكون سلسلة الحوادث ما يسمى بالتفاعل المتسلسل، فإذا انشطرت فجأة نواة ذرية كبيرة غير مستقرة كنواة اليورانيوم، يقفز جسيمان سريعان بعيدًا عن النواة فإذا اصطدم واحد من هذين الجسمين السريعين بنواة يورانيوم جديدة، أدى ذلك إلى انشطار هذه النواة، فيترتب على ذلك انطلاق جسيمين آخرين بسرعة. وهكذا فإن كل جسم من هؤلاء يمكن أن يؤدى إلى انطلاق جسيمين آخرين. فإذا كانت هذه الجسيمات مكدسة فى تنظيم محكم للمادة، بحيث أن قليلاً منها هو الذى يخفق فى الاصطدام بنواة، فإن ذلك يؤدى إلى بدء حدوث تفاعل متسلسل يؤدى إلى إطلاق طاقة هائلة يمكن قياسها كميًا[٥].

قد يتوهم المرء أن عنصر الصدفة له دور محدود، أو ليس له دور على الإطلاق فى تفاعل متسلسل، كذلك الذى تتضمنه الانفجارات النووية، فما أن يبدأ سير التفاعل حتى يستمر إلى أن يكتمل بوصفه سلسلة محكمة تمامًا من حوادث العلة والمعلول. قد يؤدى هذا إلى الاعتقاد بأن الحوادث الطبيعية يمكن تقسيمها إلى تلك التى تحدث بالاحتمال وتلك التى تحدث بالعلة والمعلول، لكى ندرك كيف يرتبط النوعان تحت مفهوم الاحتمال مع استحالة التنبؤ بالوقت الذى ستتفكك فيه أية ذرة بعينها، ولكن من الممكن التنبؤ بالمستوى العام للإشعاع الذى يحدث فى قطعة من الراديوم، أو اليورانيوم مؤلفة من ملايين الذرات.



وإذن فليس انحلال الراديوم تفاعلاً متسلسلاً، وإنما هو سلسلة من الحوادث المستقلة، ولابد أن تكون التنبؤات التى تقوم بها مبنية على حساب الاحتمال ولهذه التنبؤات دقة إحصائية كبيرة، ومرد دقتها وإحكامها إلى أنها تنطوى على كثير من الحوادث ذات الاحتمال المتساوى فكلما إزداد عدد الحوادث، كان سلوكها أكثر اتفاقًا مع ذلك الذى نتنبأ له على أساس الاحتمال. فمن الثابت أن الذرات والجزيئات فى حركة مستمرة، وكلما إزدادت الطاقة الحرارية التى تضاف إلى النظام الذى توجد فيه، كانت حركتها أسرع، وإن حركة الجزيئات لتبدو عشوائية، إذ إنها تتصادم بعضها البعض، ثم تتباعد فى اتجاه وبسرعة تتوقف على الطريقة التى تصادف أن اصطدمت بها، فكل اصطدام وتباعد هو حادث منفصل يبدو نتيجة لأسباب، ولكن حيث تكون هناك ملايين عديدة من الجزئيات يتحرك كل منها فى اتجاهات مختلفة فإن الحصيلة النهائية تكون مبنية على الاحتمال[٦].

إن القوانين التى تحكم حركة جزئيات الغاز تحت تأثيرات الحرارة والضغط والحجم مبنية كلها على الاحتمال. الواقع أن ما يحدث فى أى وعاء يحوى غازًا، يمكن أن يفسر بأنه متوسط إحصائى من بين عدد كبير جدًا من الحوادث المستقلة، شأنه شأن ما يحدث فى إطار السيارة المنفوخ، ولما كانت جزئيات الغاز لا تختلف كثيرًا عن غيرها من الجزئيات، فإن ما يحدث فى الأجسام المادية الآخرى يمكن أن يفسر بدوره على أنه حوادث اتفاقية يمكن إحصاؤها بحساب الاحتمالات[٧].

إذا حاولنا تتبع علاقات العلية داخل جسيمات التفاعل، لن يكون مآل المحاولة إلا الإخفاق. فأى محاولة لملاحظة أو قياس ما يحدث بين الالكترونات وغيرها من الجسيمات الذرية المتناهية فى الصغر، تتضمن عنصرًا من عدم اليقين لا مفر منه، وسبب عدم اليقين هذا هو أن الأدوات التى تستخدمها للقيام بالملاحظات تؤدى إلى بعث الاضطراب فى نفس العلاقات التى نحاول قياسها، وهذا

النوع من عدم اليقين، يؤدى إلى ضرورة استخدام حساب الاحتمال بالأسلوب الإحصائى. لقد تأكد للعلماء أن الحركة البروانية، والنظرية الحركية للغازات، وظاهرة النشاط الاشعاعى، كتلة موحدة من الظواهر التى لا يمكن تطبيق القوانين الكلاسيكية عليها، ولا يحددها إلا المنهج الإحصائى.

وهكذا يبدو الأمر لو تعقبنا علاقات الصدفة أو الاتفاق عبر جميع أنواع الظواهر الطبيعية، وعندما نصل إلى الكيانات الذرية والنووية وما يماثلها نجد الباب موصدًا من الداخل. لأنها تمثل موقفًا ميتافيزيقا وليس علميًا. كما أن فكرة الصدفة مما لا يمكن اختبارها تجريبيًا أو قياسها، وبالتالى لا يمكن أن تصبح جزءًا من العلم الطبيعى. قد تصبح الصدفة مجرد طريقة فى التفكير، كجزء من نسق موضوعى للمعرفة الفيزيائية.

إن من المشكوك فيه أن يكون أى كشف علمى قد تم بالصدفة، صحيح أنه قد تحدث ملاحظة نتيجة لحادث عارض، غير أن الملاحظة ليست صدفة، وإنما هى نتاج لذهن متأهب ويقظ. وقيمة الملاحظة إنما تكون بالنسبة إلى الفرض والتجربة والاستنتاجات التى تعقبها، وإذن فليس للصدفة فى العلم الطبيعى دور ذو شأن. القصة إذن تمتد فى حقيقتها إلى الخطوات المألوفة فى المنهج العلمى، وهى الملاحظة والتجربة والاستنتاج وليس ثمة صدفة فيها.

لقد أصبح الأساس الآن لكل التفسيرات الفيزيائية هو حساب الاحتمال. والاحتمال هنا قائم على الإحصاء الرياضى المتضمن لفكرة الصدفة، والصدفة هنا تقابل العلية، فهى بهذا ليست بمعنى شىء يحدث لا تعرف عليه، وإنما تعنى تقديرًا كميًا رياضيًا محددًا لوقوع الحوادث. وبذا تصبح الصدفة لا مجرد عبث، وإنما تقترب من التعبير المحسوب رياضيًا، وتساعدنا قوانين الاحتمالات بهذا المعنى على التفسير والتنبؤ. هذا الموقف لتصور القانون الاحتمالى لم يبدأ عند الكوانتم، وإنما نجده فى نظرية مكسويل، وفى النظرية الحركية للغازات، وقانون بويل، وقوانين بلانك

فى انبعاثات الطاقة، وفى كل التفاعلات الكيميائية. على الرغم من النجاح البالغ الذى أصابه حساب الاحتمالات من الناحية التطبيقية فى الفيزياء المعاصرة، وفى العلوم الطبيعية: "البيولوجية، الفيرونوجى، والبكتريولوجى" وفى غير ذلك من أوجه النشاط العلمى، فإن الخلاف مازال حول تفسيره سليمًا، وحول دلالته الحقيقية. ولاشك أن آحد الأسباب الداعية إلى هذا الخوف، وضع حساب الاحتمالات نفسه فى منطقة بيئية وسطى بين الرياضيات والعلوم التجريبية، حتى يقال عنه أن التجريبيين يتصورونه نظرية من النظريات الرياضية على حين أن الرياضيين يتصورون أنه واقعة تجريبية.

كان الاحتمال معروفًا عند الفلاسفة فى الفيزياء الكلاسيكية، على أساس أن قوانين العلوم ليس لها يقين الرياضيات والمنطق. هى احتمالية لكن حين نقول الاحتمال بالاعتقاد بالحتمية. ترتفع درجة الاحتمال كما كانوا يعرفون أن حركة كل جسم بشكل مضبوط تحدوها مسبقًا القوى المؤثرة عليها، كما أن وضع الجسم وسرعته فى أى لحظة زمنية، بعد ثانية أو دقائق أو سنوات، ممكنة التحديد إذا عرفت القوى، ووضع الجسم فى اللحظة التى يبدأ منها حساب الزمن. وفى الفيزياء الحديثة والمعاصرة فإن الحركة البروانية، والنظرية الحركية للغازات، والقانون الثانى للديناميكا الحرارية، والتفاعلات المتسلسلة للعناصر الإشعاعية، وبعض الظواهر الأخرى الخارجة عن الفيزياء التقليدية والتى تتميز بأنها لا تقبل التحديد الفردى لعناصرها، وإنما تتحدد بالمنهج الإحصائى وحساب الاحتمالات.

وكانت هذه الظواهر هى بداية الاهتمام العلمى بظاهرة المصادفة كمشكلة فلسفية.

كان يظن أنها متضمنة فى موضوعات واكتشافات العلوم الطبيعية. يعتقد اينشتين فى عنصر الصدفة بالمعنى الرياضى الإحصائى، والذى يمكننا من الوصول إلى حساب الاحتمال، فالقوانين الإحصائية عند أينشتين تؤكد الاطراد والنظام فى الكون الموضوعى من ناحية وجوده.

ولذلك كان يجاهر بواقعية وموضوعية العالم الخارجى مستقلاً عن وسائل إدراك الإنسان له. وأنه لا ذاتية فى معرفة هذا العالم.

وعلى هذا فإن استخدام الاحتمال فى تحديد هذه الظواهر ليس عجزًا إنسانيًا عن متابعة العناصر الفردية بقدر ما هو طواعية لما تتمايز به هذه الظواهر من تداخل وتشابك وتغاير لا ينقطع. وإنه لمن المفيد أن تفحص الفكرة الشائعة بين الناس عن أن كثيرًا من الكشوف العلمية قد ظهرت بمحض الصدفة. وما أصدق "سبينوزا" حين قال " أن القول بالمصادفة اعتراف بنقص المعرفة"[٨].

المصادفة والضرورة والاحتمال:

يقول أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود: إن المصادفة والضرورة كلمتان متضايفتان، بمعنى أن الواحدة منهما لا تفهم إلا مقرونة بالأخرى، فمعنى المصادفة لا يتبين إلا بالنسبة لمعنى الضرورة والعكس صحيح كذلك.

الصدفة هى أول مفهوم تناولته نظرية الاحتمالات بالبحث على يدى "باسكال" فى النصف الثانى من القرن السابع عشر. وحيث تكون العلقة بين شيئين "أ" و "ب" من حيث ضرورة الاتصال أو المصادفة إحدى الحالات الثلاث الآتية:

١ -أما أن تقتضى "أ"، "ب" بالضرورة مثال ذلك أن صفة البياض فى الشىء، تقتضى أن يكون ذلك الشىء ممتدًا يشغل حيزًا من الفراغ.

٢ -وأما أن "أ" تستبعد "ب" بالضرورة: مثال ذلك أن صفة البياض فى الشىء تستبعد أن يكون أخضر فى نفس الوقت.

٣ -وأما وجود "أ" لا يعنى شيئًا بالنسبة لوجود "ب": مثال ذلك صفة البياض فى الشىء، وصفة كونه مربعًا.

فى الحالة الأخيرة "أ" لا هى تقتضى بالضرورة وجود صفة، ولا هى تستبعدها بالضرورة، وبعبارة أخرى أن وجود "أ" مع وجوده فى "ب" وفى مثل هذه الحالة يكون مصادفة.

من هذا التعريف لكلمة مصادفة، يتبين بوضوح أنها كلمة لا نفهم لها معنى إلا بالإضافة إلى سواها، فلا

معنى للقول أن "ب" من فعل المصادفة إلا إذا نسبناها إلى "أ" وإذا قال قائل عن شىء ما أنه حدث بالمصادفة، كان بمثابة من يقول: أنه بالنسبة لما أعلمه.

وهذا المعنى النسبى لكلمة "مصادفة" يبين لنا خطأ الذين يقابلون بين المصادفة والحتمية مقابلة الضدين، فالقول أن "ب" مصادفة، ليس معناه أنها كذلك فى كل الظروف وبالنسبة لكل شىء على الإطلاق بل معناه إنها مصادفة بالنسبة لشىء آخر "أ" لكنها فى الوقت نفسه قد تكون محتومة بالنسبة لشىء ثالث "جـ".

إن المصادفة لا تتنافى مع الحتمية إلا إذا كان كل حقائق الوجود وحوادثه مستقلة إحداهما عن الأخرى، ولكن الواقع غير ذلك، إذ من حقائق الوجود ما يقتضى بالضرورة حقائق أخرى، وإذن المصادفة والحتمية لا يتناقضان، أى أن الحادثة الواحدة المعينة، قد تكون مصادفة بالنسبة لشىء، وحقيقة بالنسبة لشيء آخر.

خلاصة الرأى:

الصدفة فى اللغة تعنى ما يجده الإنسان فجأة ودون توقع. صادفت فلانًا وجدته دون احتساب أو توقع. قد تصور أكتشافات العلم احيانًا كأنها عمل جاء الناس عفوًا، ووقعت حقائقه بين أيدى الناس مصادفة، لاشك أن هناك فكرة تشيع بين الناس عن العلم، هى أن كثيرًا من الكشوف العلمية قد ظهرت بمحض الصدفة، ونتيجة لهذا يقف الإنسان العادى فى الكثير من الأحوال حائرًا ينظر لا يدرى ما حقيقة الدور الذى تلعبه المصادفة، أو من يتراءى أنه المصادفة فى تقدم العلم، وهذا يصدق على الأخص فيما ينشأ من طرائق للبحث جديدة.

إن بعض الملاحظات التى تأتى فيما يقال مصادفة قد تؤدى إلى إجراء سلسلة من التجارب، تؤدى إلى كشوف جديدة، يكاد العلماء المعاصرون يجمعون على آن فكرة الاستثناء أو الصدفة وليدة الجهل بالقوانين، إذ لا يلجأ المرء إلى تفسير وقوع بعض الحوادث بالصدفة إلا عندما يتبين له عجزه عن تفسير ما يرى. وحينئذ ليست الصدفة إلا مقياسًا للجهل، أو ظاهرة نجهل بعض ظروفها، ويدل على ذلك أن ما يعده الجاهل

صدفة ليس كذلك فى نظر العالم. هناك ظواهر مازلنا نجهل قوانينها، ولا نستطيع تفسيرها، ولا التنبؤ بحدوثها. بهذا المعنى تكون الصدفة مرادفة للجهل. وهناك ظواهر أخرى نعلم شيئًا عن شروط وجودها وأنها محتملة الوقوع، وأنه من المستطاع أن نتنبأ على نحو تقريبى من الدقة، وذلك باستخدام حساب الاحتمالات، فهو الوسيلة الوحيدة لمعرفة كون النتائج التجريبية مجرد حوادث اتفاقية أو ناتجة بالصدفة، ولقد أصبح لحساب الاحتمالات أهمية كبرى فى مجال العلوم الطبيعية، وفى تشكيل المعرفة العلمية خاصة فى البحوث المتعلقة بالفيزياء الذرية والفيزياء الفلكية.

عندما يضطر العلماء للتخلى عن العلية، لعدم إمكانهم كشف العلة والمعلول أو قياسهما. أحيانًا تفهم الصدفة بحسبها طرفًا يقابل الضرورة، فالشىء إما ضرورى أو حدث صدفة، وما يمكن أن يخضع للقوانين يعد ضروريًا، وما لا يمكن إخضاعه يعد مصادفة أو عرضًا، والمصادفة والعرض بمعنى واحد. وكل الأشياء فى الكون تنظمها قوانين، وأن يكن علمنا بهذا النظام الكونى علمًا محدودًا، ولهذا فنحن نعزو إلى الصدفة ما خفيت ضرورته عنًا، الصدفة إذن ليست إلا علة وهمية ابتدعها جهلنا، هذا إلى جانب أن الوقائع التى نعزوها إلى الصدفة تختلف باختلاف الأزمنة وباختلاف الأفراد. فما هو صدفة عند الإنسان الذى لا يعلم ليس بالضرورة مصادفة عند من يعلم، وما هو مصادفة اليوم من الممكن ألاَ يكون كذلك غدًا، وإذا كانت الصدفة إذن نتيجة لعدم كفاية المعرفة على حد تعبير "أسبينوزا" فإنها تختفى كلما زادت المعرفة، وكلما اتسع نطاقها وتعمقت جذورها.

يقول الأستاذ " آير Ayer": أن كلمة الصدفة تستخدم فحسب، للتعبير عن جهلنا بالعلل الحقيقية، إلا أنه جهل مؤقت، إذ أن استدامة البحث تؤدى إلى إزاحة العلماء عن وجه الصدفة واستبعادها بتكشف علتها وضرورتها المجهولة، وعلى هذا فليس قانون العلية الكلية إلا تعبير عن محاولة متصلة لتضييق مجال ما يبدو أنه حوادث

مصادفة، وأن الصدفة فى الحقيقة لا وجود لها على الأقل وجودًا خارجيًا موضوعيًا، فهى لا تخرج عن أن تكون أثراً نفسيًا، وذلك لأن جهلنا بالعلل الحقيقية للحوادث يؤثر على نفوسنا تأثيرًا نعزوه نحن إلى المصادفة، وعلى هذا فهى ليست صفة موضوعية للحوادث، وإنما هى صفة ذاتية تنشأ لدينا كشعور تستثيره بعض الحوادث تتميز بالفجاءة وعدم التوقع، ولذا من الممكن إقامة علاقة وثيقة بين الصدفة، وكل ما يتجاوز الطبيعة أو ما نسميه بالخارق على الطبيعة أو المعجزة، سواء فى الطبيعة الخارجية، أو فى داخل ذواتنا الحية.

الصدفة إذن هى كل دخيل على القوانين والنظام فى حدود ما يتركه ذلك فى نفوسنا من استشعار بالفجاءة والتلقائية والجدة، أو هى المنحنى الجديد المفاجئ الذى تتخذه النفس إزاء التقاء بين ملابسات خارجية كانت أو باطنة. وأن المصادفة والحتمية لا يتناقضان، إن أى حادثة يمكن أن نصفها بالمصادفة بالنسبة لشىء، هى حتمية بالنسبة لشىء آخر.

أ.د عبد الفتاح مصطفى غنيمة

الهوامش:

(١) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص٥٠ وما بعدها.

(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، ص٩٣.

(٣) جلفانى طبيب وفسيولوجى إيطالى (١٧٣٥- ١٧٩٨م) اشتهر بالتشريح وهو أول من كشف الكهرباء الحيوانية الاستاتيكية.

(٤) فى عام ١٨٢٧ لاحظ براون حركة الجزئيات المعلقة فى الماء suspension

(٥) Dampier, W., A history of science 3rd ed. Cambridge Univ. press. 1952. p .235

(٦)Sullivan J. W. The Bases of modern science)

(٧) Pelican . Books London.1979.p.118

(٨) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص٢٠.

الصفات الإلهية

من المُسَلَّم به أن معرفة حقيقة الذات الإلهية أمر ليس فى مقدور العقل الإنسانى أن يصل إليه[1]، لأن لهذا العقل حدًّا ينتهى إليه كما أن للبصر حدًّا ينتهى إليه، وليس ذلك عيبًا فى العقل أو تقصيرًا منه، وإنما هى طبيعته البشرية التى منحها الله له، ومن ثم نهانا رسول الله ﷺ عن محاولة التفكير فى الذات الإلهية لما يعرفه من عبث تلك المحاولة. وليس معنى ذلك أننا نجهل إلهنا وخالقنا، أو أننا نعبد من لا نعرفه، فإن الله معروف عند عباده بصفاته وأفعاله وإن احتجب عنهم بذاته وحقيقته، فهو فى احتجابه بارز كما أنه فى بروزه محتجب[2].

وصفات الله التى بها يعرفه عباده كانت ومازالت مثار خلاف بين العلماء ابتداء من إطلاق لفظ "صفة" عليه تعالى وانتهاء إلى معرفة حقيقة هذه الصفات، ومحور هذا الخلاف هو قضية التنزيه والتشبيه فى الذات الإلهية، فهذه القضية هى قطب رحى الخلاف فى طول الصفات الإلهية وعرضها. وسنحاول هنا أن نتعرف على جوانب من موضوع الصفات الإلهية من خلال مسألتين:

أولاهما: التنزيه والتشبيه فى إطلاق لفظ صفة على ما يجب وما يستحيل وما يجوز عليه تعالى.

ثانيهما: مكانة العقل والنقل فى معرفة الصفات الإلهية وما يترتب على ذلك من التنزيه والتشبيه.

أما المسألة الأولى: وهى جواز إطلاق لفظ صفة عليه تعالى فقد منع ذلك بعضهم بحجة أن هذا اللفظ لم يرد إطلاقه عليه تعالى فى القرآن الكريم ولا حفظ عن النبى ﷺ ولا عن أحد من صحابته نسبته إلى الله تعالى. والالتزام فى هذا المقام بما جاء به الشرع أمر واجب، وإذا كان لابد من لفظ نثبت لله تعالى به ما جاءت به أسماؤه التى أثبتها لنفسه من معانٍ فليكن لفظ

المثل: لأنه تعالى أسنده الى نفسه فى قوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (الروم:٢٧) يقول ابن حزم فى ذلك وأما إطلاق لفظ الصفات على الله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات. نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة ﷺ ولا عن أحد من التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين(٣).

ويرى ابن حزم أيضا أن الله شدد فى هذا المقام على الالتزام بما أطلقه على نفسه فقال: ﴿ فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ (النحل:٧٤)، وقد أخبر الله تعالى أن له المثل الأعلى، فصح ضرورة أنه لا يضرب له مثل إلا ما أخبر به تعالى فقط، ولا يحل أن يزاد على ذلك شىء أصلاً(٤).

ويؤكد ابن حزم هذا المنع بأن لفظ "صفة"لا يعنى فى اللغة أو فى وجود العقل أو فى ضرورة الحس إلا الأعراض المحمولة فى الموصوفين، وهذا ما يجب أن ينزه الله تعالى عنه، والقول بأنه يعنى غير ذلك تحكم بلا دليل(٥).

وتبع ابن حزم فى ذلك ابن الجوزى الذى يرى أن إطلاق لفظ الصفة على الله تعالى تسمية مبتدعة لا دليل عليها من العقل ولا من النقل حين يقول: "وقد اخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم فى ذلك من العقل ولا من النقل"(٦).

فخلاصة ما احتج به النافون لهذا اللفظ أمران:

أولهما: عدم إطلاق الشرع لهذا اللفظ على الله تعالى.

والثانى: أن الصفة عرض والعرض عليه محال.

ولكن لنا أن نقول إنا لم نطلق لفظ صفة على الله تعالى وإنما أطلقناها على ما يجب وما يجوز وما يستحيل عليه تعالى ومن ثم فنحن خارجون عن

دائـرة النهـى فـى قولـه تعـالى: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾ (النحل:٧٤) لأننـا لم نقـل إن الله صـفة، وإنمـا نقـول إن لله صـفة. وإذا كـان الممنـوع هـو أن نطلق عليه ما لم يطلقه على نفسه فتسمية ما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حقه تعالى صفة لا محظور فيه إذن. وليس فـى قولـه تعـالى: ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الصافات:١٨٠) نهى عن استعمال لفظ الصفة بل ربما كـان فيــه ترشـيح لاسـتعمالها. وقـد روى البخارى فى صحيحه أن النبى ﷺ بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه فى صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعـوا ذكـروا ذلـك للنبـى ﷺ فقـال: «سلوه لأى شىء يصْنع ذلك، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبى ﷺ: أخبروه أن الله يحبه»[٧].

ومن ثم نرى البيهقى لا يمانع إطلاق لفظ صفة فى حقه تعالى إذ يقول: فلله عـز اسمـه أسمـاء وصفـات، وأسمـاؤه صفاته، وصفاته أوصافه، ويروى عن الرسـول ﷺ قولـه فـى إثباتهـا لله: هـذه صـفة ربـى عـز وجـل وتقـدس علـوا كبيرًا[٨].

أمـا القـول بـأن الصفات أعـراض، فإنها إن كانت أعراضا فى المخلوقين فهى فى حق الخالق ليست كذلك، وينبغى ألا نقيس الغائب على الشاهد.

أما المسألة الثانية: وهى منزلة العقل والنقل فى معرفة الصفات وما يترتب عَلى ذلك من التنزيه والتشبيه، فقد طال اختلاف العلماء حولها، فمنهم من قدم العقل على النقل محتجا بأن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى النقل والعقل[٩]. ومنهم من قدم الشرع فقال: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به.

ولكن لنا أن نقول ـ كما قال بعض العلماء ـ إن الأمر ليس كما صوره هؤلاء ولا هؤلاء من التعارض، لأن ما صح من النقل وثبت بطريق قطعى لا تجد عقلاً يعارضه، وما عارض العقل إلا بعض أخبار ضعيفة لم تثبت، وإن

ثبتت فلها أوجه صحيحة يقبلها العقل ويقدرها الشرع، كما أنا لا نجد قاعدة عقلية صحيحة وفى الشرع ما يعارضها، وإن وجدنا فى الشرع معارضة لبعض قواعد العقل فلا بد أن هذه القواعد لم تبن على نظر سليم أو رأى صائب. فمن رام التنزيه فى الجانب الإلهى وفى موضوع الصفات فعليه بالجمع بين طريقى العقل والنقل كما طالبنا الحق سبحانه وتعالى فى قوله: ﴿ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ وسر هذا الخلاف - أيضًا - فى تقديم العقل على النقل أو العكس هو التنزيه فى الجانب الإلهى - فى قضية الصفات - فبينما يرى فريق أن العقل قادر على تحقيق هذا التنزيه يرى فريق آخر أن العقل أعجز عن أن يصل إلى ذلك لما فيه من قصور ولما نراه من عجزه عن معرفة الأمور الدنيوية فى كثير من الأحيان، فكيف بالجانب الإلهى[١٠].

كما أن أقوال العقول ليست متفقة على أمر واحد فى هذا التنزيه، فقد نبطل الآن ما رأيناه صوابًا، وقد نقتنع بقول نرفضه بعد سماع قول آخر، ورحم الله مالك بن أنس عندما قال: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هذا[١١].

على أن هؤلاء الذين يعتمدون على العقل وحده نسوا أن الاستدلال بالشاهد على الغائب - فى إثبات الصفات - وإن كان جائزًا إلا أنه استدلال ناقص، لأننا نستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير، وإن ذاته العلية تتأبى على كل مقياس، فلا يجيد التحدث عنه إلا ذاته جل شأنه، وليس فى هذا ما يناقض القوانين العقلية، بل فيه ما يفوق القوانين العقلية. وقديمًا قال أرسطو: من أراد أن يشرع فى المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى[١٢] ومن ثم فإن كل ما تخبر به عن الله فهو نسبى وغير كامل ولا يعكس إلا مدى معرفتنا نحن.

وليس معنى ذلك أننا نطعن فى جنس الأدلة العقلية أو فيما علم العقل صحته، وإنما نطعن فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، مثل ما ذهبت إليه الفلاسفة من تعطيل

الله عن صفاته بحجة أنه لو كانت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلى تلك الذات[١٣]، ومثل ما صارت إليه المعتزلة من إبطال زيادة الصفات على الذات بحجة أننا لو أثبتناها زائدة لانتفى التوحيد ولو استأنس هؤلاء بالشرع لما ذهبوا إلى هذا التعطيل والنفى، ولرأوا أن إثبات الصفات له تعالى لا ينافى التوحيد إن لم يكن هو التوحيد نفسه، لأن هذه الصفات ليست واحدة بالنسبة للرب وللعبد، فالاشتراك فى الأسماء لا يعنى الاشتراك فى المدلول، ولو كان الاشتراك فى الأسماء يعنى الاشتراك فى المدلول لمنعنا أن نتكلم عن الله بلغتنا لأنه ما من لفظ سنطلقه على الله تعالى إلا وهو مستعمل بالنسبة للإنسان، فالذات مثلاً لم يمنع أحد من إطلاقها مستعملة فى الجانب الإلهى والجانب الإنسانى، وقد سمى الله نفسه "رءوفًا رحيمًا" وسمى رسوله بذلك ولا نقول إن معناهما واحد.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ارتضى لنفسه التوحيد المبنى على إثبات الصفات فكيف ندع لعقولنا أن تذهب إلى توحيد مبنى على نفى ما أثبته الله تعالى لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ فكيف يقولون: إن شرط التوحيد نفى الصفات مع أن ذلك لا يمكن تحققه عقلاً فقد وصف الله نفسه فى القرآن بأنه أحد، ودل فى القرآن نفسه أن كلمة أحد وما فى معناها تدل على الذات المتصفة بالصفات، فقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (التوبة:٦)، وقال: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف:١١٠).

فلفظ الأحد وما فى معناه فى هذه الآيات يراد به أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، ولو كان لفظ الأحد لا يطلق على من قامت به الصفات ولا على شىء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لم يكن فى الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد فى النفى أو الإثبات، فإذا قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص:٤)، لم يكن فى هذا إلا نفى مكافأة الرب عمن لا وجود له، وما

الداعى لقوله: ﴿ وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدًا ﴾ ما دام ذلك الأحد ليس له وجود.

ويكفى دليلاً على أن إثبات الصفات لا ينافى التوحيد أن نعرف أن الله ذم آلهة الكفار وعابها لأنها عارية عن أوصاف الكمال، فهى لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تهتدى ولا تنفع ولا تضر كما أخبر عنها القرآن، فمن تجرأ على الله تعالى ونفى صفاته بحجة التنزيه فقد شبه إلهه بالأصنام التى عابها الله تعالى فى كتابه، وكيف نقول عن فاقد صفات الكمال إنه إله ومدبر ورب، وهو مذموم ومعيب وناقص، أو كيف يكون من سلب منه صفات الكمال، له الحمد فى الأولى والآخرة.

ولأمر ما سمى السلف كتبهم التى صنفوها فى إثبات صفات الرب توحيدًا فطرة الله التى فطر الناس عليها، حتى إن الكفار مع شركهم أقروا بهذه الصفات لله تعالى[14] وكيف يسلم لهؤلاء قولهم مع أن الله سبحانه وتعالى يستدل بأسمائه وصفاته على وحدانيته وعلى بطلان الشرك، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾(الحشر: ٢٣)

فنزه نفسه عن الشرك بعد أن أثبت لها الأسماء والصفات. والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى أثبتت الصفات مرة فى صورة الفعل ومرة فى صورة المصدر ومرة فى صورة المشتقات. ... وأخيرا أليس معطى الكمال أحق بالكمال، وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بها؟

قال تعالى حكاية عن خليله إبراهيم فى محاجته لأبيه: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾(مريم:٤٢)[15].

الرد على الفلاسفة :

-أما حجة الفلاسفة التى حكاها عنهم الشهرستانى والتى يزعمون فيها أن إثبات الصفات فيه إثبات الاحتياج عليه تعالى، فلنا أن نسألهم عن نوع الاستغناء الذى يعنونه لأننا نعرف أن

الاستغناء يكون فى أمرين: استغناء الذات واستغناء الصفات، ونعرف أن استغناء الذات يكون فى عدم احتياجها إلى المكان، واستغناء الصفات يكون فى عدم احتياجها إلى شريك فى القدرة والفعل أو معين فى العلم والإدارة وهذا الاستغناء بنوعيه لا يعارض إطلاق الصفات لأنه تعالى يستغنى بكمال صفاته وصفات جلاله، فكيف يقال إنه احتاج إلى ما به استغنى؟ لأن الاحتياج متحقق إذا كانت الصفة على مثال الآلة والأداة، ولكن لم يوجد من الفلاسفة ولا من غيرهم من يثبت الصفة لله تعالى بهذا المعنى، لأنه مما ينبغى أن يعرف أنه إذا كانت ذواتنا ناقصة وتكملها الصفات فذات الإله كاملة بصفاتها لا تحتاج فى شىء إلى شىء[١٦] وكما أن العقل وحده لا يكفى فى أمر الصفات فإن إلغاءه تماما والتمسك بظواهر النصوص المتشابهة دون فطنة إلى معانيها المرادة يؤدى إلى الخطأ، ويوقع فى التشبيه الذى كان له صدى فى الأوساط الإسلامية بتأثير بعض المغرضين الذين دخلوا الإسلام للكيد له، فقد كان اليهود يقولون فى ربهم إنه جسم لحم ودم، ويحكون عن دانيال انه قال: رأيت قديم الأنام أبيض الرأس والبدن جالسًا على العرش واضعًا قدميه على الكرسى فكذبوا على نبيهم كما كذبوا على ربهم[١٧] وقد روى أن بعض المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: صف لنا إلهك الذى تعبده، أمن فضة هو أم من ذهب؟ فأنزل الله فى الجواب سورة الإخلاص.

إن المذهب الحق فى موضوع الصفات هو مذهب أهل السنة والجماعة الذى يرى أن مجرد تسميته تعالى (الله) ينفى عنه كل جسمية وكل تشبيه، كما ينفى عنه كل نفى وتعطيل؛ لأن اسم الإله إذا ثبت فكل وصف يعود عليه بالإبطال وجب أن يكون منفيا بثبوته، والتشبيه من هذه الجملة لأنه إذا كان له من خلقه شبيه وجب آن يجوز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على شبيهه، وإذا جاز ذلك عليه لم يستحق اسم الإله كما لا يستحقه خلقه الذى يشبه به، فتبين بهذا أن اسم الإله والتشبيه لا يجتمعان كما أن اسم الإله ونفى الإبداع لا يأتلفان[١٨].

-ويرون أيضًا أن فى قوله: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ (النحل:٦٠).

وقوله: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾[١٩]

دلالة على تنزيه تعالى، لأن ابن عباس قال فى تفسيرها: هل تعلم للرب مثلاً أو شبيهًا، ويروى أن ابن رواحة البصرى سأل الحسن فقال: يا أبا سعيد هل تصف لنا ربك. قال: نعم أصفه بغير مثال.

ومن الحكمة ألا نتعمق البحث فى الذات الإلهية، وأن يكون معتقدنا مبنيًا على حرفين: السكوت عن "لِمَ" فى أفعاله، وعن "كيف" فى أوصافه.

أقسام الصفات الإلهية:

تنقسم الصفات الإلهية إلى قسمين: "عقلية"، وهى ما يمكن للعقل أن يثبتها لله تعالى دون رجوع إلى الشرع. "وخبرية"، وهى ما يتوقف إثباتها لله تعالى على خبر الشرع.

-الصفات العقلية: أجمع المسلمون على إثبات هذه الصفات لله تعالى، ولكنهم اختلفوا فى كيفية إثباتها، فذهبت كل طائفة منهم مذهبًا، فالسلف توقفوا عن إثبات الكيفية وفوضوا العلم بها إلى الله تعالى فوصفوا الله تعالى بكل ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، غير باحثين عن كيفية هذه الصفات، وإن كانوا جازمين بأنها لا تشبه صفات الحوادث لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١). ولم يفرقوا فيها بين صفات ذات وصفات فعل[٢٠].

وبينما ذهب السلف إلى التوقف والتفويض نرى الأشاعرة يثبتونها ويبنون هذا الإثبات على قياس الغائب بالشاهد، لأننا لا نستطيع أن نتعرف على صفات الله تعالى إلا عن طريق صفاتنا، ولكن مع اعتبار أن لكل ما يليق به وما يناسبه، وأن هذا القياس ليس إلا فى الإطلاقات والألفاظ[٢١] فالأشاعرة لم يكتفوا بالقول بأن لله تعالى صفات بل أقاموا الأدلة على إثباتها مما لم نجده عند السلف، ومما جاء عن الأشاعرة فى الصفات أنهم قالوا عنها ليست عين الذات ولا غيرها، " لا هى هو ولا هى غيره " وكانت هذه العبارة مثار نقد شديد

للأشعرى لأن العقل يلمح نوعا من التناقض البديهى فى هذا التعبير.

أما المعتزلة فقد نفوا هذه الصفات بحجة أن هذه الصفات إما أن تكون قديمة فيلزم عن إثباتها تعدد القدماء، أو حادثة فيلزم عنها أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث فوجب نفيها تحقيقا لمبدأ التوحيد، كما قالوا إنه يلزم من إثبات الصفات إثبات التقدم والتأخر العقلى فى الذات الإلهية وصفاتها، وهو محال.

هذا وقد اشتهر المعتزلة بأنهم أصحاب التعطيل فهل المعتزلة معطلون؟ بمعنى: هل نفوا كل صفة عن الله تعالى؟ المعروف أن المعتزلة حتى إن صح عنهم أنهم نفوا الصفات عن الله تعالى فليس معنى ذلك أنهم أثبتوا له ضدها، ذلك لأن قصدهم من هذا النفى التنزيه المطلق -كما قلنا- إلا أنهم ضلوا طريقه وإذا كان الأمر كذلك فغاية ما يمكن أن يقال فى حقهم أنهم فروا من التشبيه وبالغوا فى التنزيه فوقعوا فى التعطيل ولو أنهم تمسكوا فى تنزيه الله بما أثبته الله لنفسه فى كتابه، وما أثبته له رسوله لاهتدوا إلى الصواب.

الصفات الخبرية:

تردد العلماء كثيرًا فى إثبات هذه الصفات حتى رفضها بعضهم وأنكر الأخبار التى جاءت بها، وذلك لوجود شبهة التعارض بين أخبار هذه الصفات وما يقرره العقل بالنسبة لله تعالى. فبينما نرى العقل يرفض أن يكون لله تعالى وجه، ويد، وعين، لما فى ذلك من التجسيم نرى العقل يأتى بإثبات ذلك لله تعالى، فى آيات وأحاديث لا يسع المؤمن إلا قبولها والإيمان بها. وحاصل أقوال العلماء فى تلك الصفات ثلاثة أقوال:

منهم من تمسك بالنص تمسكًا حرفيًا حتى أثبت لله يدًا، ووجهًا وأعضاءً، ومنهم من أنكر هذه الأخبار ورفض ما جاءت به من صفات ومنهم من تلطف فلم يقبل النص على ظاهره ولم يرده جملة، ونحن إذا استثنينا المشبهة من هذه الطوائف وجدنا أن الجميع بعد ذلك يتفقون على صرف هذه الأخبار عن معناها الظاهر ثم منهم من يتوقف عن مجرد صرف النص عن ظاهره ومنهم من يعين المراد منه.

وهكذا نرى أن وجهات النظر فى الصفات الخبرية تختلف عنها فى الصفات العقلية فبعد أن كان قطبا الرحى فى الصفات العقلية هما الأشاعرة والمعتزلة نجد قطبى الرحى فى الصفات الخبرية هى السلف والخلف، وبينما كان المعتزلة يقومون بدور المعارضة فى الصفات العقلية رأينا الذى يقوم بهذا الدور هنا هم طائفة المشبهة والكرامية مع اختلاف مضمون القول أما المعتزلة فقد خفت صوتهم بل إن مذهبهم ارتضاه، أو ارتضى أغلبه كثير من الأشاعرة، ولم يؤخذ عليهم فى هذا الباب لا غلوهم فى نفى كثير من أحاديث هذه الصفات مع أنها ثابتة عن طرق صحيحة.

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١١) وهذا سر عظمة الله، ولو عرف الإنسان حقيقة الإله وكنهه لما كان الإله إلها ولا كانت له كل هـذه العظمـة والجلال فى النفوس.

(٢) مناقب الإمام الشافعى ١ /٣٧٥.

(٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢ / ١٢٠ لابن حزم.

(٤) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص٦.

(٥) الفصل لا بن حزم ٢ / ١٧٣.

(٦) دفع شبه التشبيه ص٦.

(٧) صحيح البخارى ٧/١٤٠ مطبوعات محمد على صبيح.

(٨) انظر: البيهقى: الأسماء ٢٧٩، ٢٨٠ ولم يرد هذا الحديث فى كتب الصحاح.

(٩) أساس التقديس: الرازى ص٢١١ وانظر: المسائل الخمسون للرازى أيضًا ص٣٥٥.

(١٠) موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول ١/٧٧.

(١١) انظر: مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة: السيوطى ص ٢٩.

(١٢) أساس التقديس للرازى ص ٤٩.

(١٣) معالم الدين: الرازى ص٤٩.

(١٤) انظر: مدارج السالكين: لابن القيم ١٣-١٥.

(١٥) نهاية الإقدام – الشهرستانى ص٢٠٠.

(١٦) السابق ص٢٠٢.

(١٧) انظر مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢/١٠٢-١٠٤، والفرق بين الفرق للبغدادى ص٤٨، ومجموعة الرسـائل لابن تيمية ١/١١٩.

(١٨) الأسماء والصفات للبيهقى ص٩٧.

(١٩) مناهج الأدلة د/قاسم ص ٤٨.

(٢٠) التمهيد: للباقلانى ص١٥٣.

(٢١) مقدمة مناهج الأدلة: د/ قاسم ص٤١، ٤٢.

الطبيعة

لغة: الطبيعة هى السجيّة، ومزاج الإنسان المركب من الأخلاط، والقوة السارية فى الأجسام التى بها يصل الجسم أو الموجود إلى كماله الطبيعى، وطبيعة النار أو الدواء أو نحوه: ما سخّر الله من مزاجه، وجمعها: طبائع[1].

واصطلاحًا: الطبيعة تقال على جميع أصناف الصور وأصناف المواد والتغيرات اللازمة عنها[2]، والقول بأن الطبيعة هى القوة السارية فى الأجسام التى يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعى، هو الأصل الذى ترجع إليه جميع المعانى الفلسفية التى يدل عليها هذا اللفظ. وهى لفظ مشترك يطلق على مدلولات مختلفة، ويشترك مع لفظ "الكون" فى أحد مدلولاته، فللطبيعة مدلول عام هو "جملة الموجودات المادية بقوانينها" أى من الأجسام :سابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المضطربة من حولنا وهذه الدلالة تزيد على جمع الأجسام بعضها إلى بعض، معنى اتصاف الكل بالنظام والجمال، وقد كان هذا الوجه هو الملحوظ فى تسمية اليونانيين واللاتين للعالم.

وبهذا المعنى يطلق لفظ "الكون"، ثم له مدلول أخص بالنسبة إلى كل واحد من الموجودات، فإن لكل موجود ماهيته، وقد جرى الاصطلاح العربى بإطلاق لفظ الكون على ما يحدث دفعة، كانقلاب الماء هواء بالتسخين، فإذا كان على التدريج فهو "الحركة".

وقد تنطوى الماهية على "طبع" أو هيئة كالماهية، وهو ما يدعى سجية وجبلة، وهذا خاص بالتركيب الفسيولوجى وبالشعور فى الحيوان والإنسان من جهة بعدهما عن الجبرية وحصولهما على شىء من الاستقلال بالنسبة إلى الأحوال الخارجية، فإن هذا الاستقلال يرجع حينئذ إلى تكوين الجسم، سواء كان هذا الفرد

المعين، أو ممثلاً لنوعه "فالأصبع الزائدة تشبه أن تكون بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية" أو قد نقول: "إنها عن الطبيعة وليست بالطبع[٣]".

ثم حدث الانتقال من هذا المعنى إلى معنى أعمق هو أن طبيعة الشيء: "المبدأ الفعلى أو الانفعالى الدائم لحركاته وسكوناته، ذلك أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة بالحركة والسكون وعلة أطرادهما. فالفعل الباطن واطراد الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة، فإن الأمور الطبيعية دائمة أو أكثرية، وليست باتفاقية"[٤]، "والذى فى الأكثر هو بعينه الذى يوجب لكن له عائق والموجب هو الذى يسلم له الأمر دون عائق[٥]"، وليست الأمور الطبيعية بإرادية، وفى الوقت نفسه هناك غائية فى الطبيعة "وإلا فتكون الطبيعة قد فعلت باطلاً[٦]"، ومع ذلك فإنها "لا تفعل بالاختيار، بل إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع، فلا تتفنن حركاتها وآفاعيلها[٧]".

وهكذا يقال: "طبيعى" فى مقابل "اتفاقى" وفى مقابل "إرادى" متى كان مصنوعًا باختيار الإنسان، وفى مقابل "إرادى" متى كان مصنوعًا بصناعة الحيوان، ومطردًا أو كالمطرد بفعل الغريزة، فلا يبقى بعد هذا إلا أن "الطبيعة" مبدأ باطن للفعل والانفعال، وأن "الطبيعى" هو الصادر عن هذا المبدأ، على ما ذكر. ويتأيد هذا المعنى بملاحظة أن ما بالطبيعة قد يفسد، "فتكون الطبيعة علة الرد إلى الحالة الطبيعية[٨]" كاستعادة الصحة واندمال الجروح.

وهذه المعانى جميعًا تعود إلى اليقين بأن الطبيعية صنع عقل حكيم، وأن لكل موجود طبيعته، وأن للطبائع وأفعالها نظامًا وحكمة، وأن "لاشىء معطل فى الطبيعة[٩]" أبدًا، بحيث لو صادفنا مذهبًا فلسفيًا يعتمد على الاتفاق أو المصادفة، حكمنا فورًا ببطلانه، لمخالفته لذلك المعنى العام للطبيعة الذى يتبدى للعقل بداهة، ويتبدى لكل عقل.

ويحكى "إخوان الصفا" خلافًا وجد بين العلماء فى أفعال الطبيعة، والسبب فى هذا الخلاف، هو عدم الفهم لمعنى

كلمة "الطبيعة"؛ يقول إخوان الصفا: "واعلم أن طائفة من المجادلة أنكرت أفعال الطبيعة لما جهلت ماهية الطبيعة نفسها... فنسبت كل أفعال الطبيعة إلى البارى -جل ثناؤه -حسنة كانت أو سيئة، خيرًا كانت أو شرًا، ومنهم من نسب ما كان حسنًا إلى البارى... وما كان منها قبيحًا نسبه إلى غيره، ثم اختلفوا فى الغير من هو، فمنهم من نسب تلك الأفعال إلى التولد، ومنهم من نسبها إلى النجوم، ومنهم من نسبها إلى البحث والاتفاق، ومنهم من نسبها إلى جريان العادة، ومنهم من نسبها إلى الشياطين، ولا يدرى ما الشياطين، وكل هذه الأقاويل قالوها بجهلهم بماهية الطبيعة، وقلة معرفتهم بأفعالها[١٠].

ويحدد إخوان الصفا ماهية الطبيعة بأنها "قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر، سارية فى جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعى الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله، وتسمى باللفظ الفلسفى قوى طبيعية، وهى فاعلة فى هذه الأجسام بإذن البارى جل ثناؤه، والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم، والجسم من حيث هو جسم لا فعل له ألبته، بالإجماع من الفريقين بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت. واعلم بأن الذين أنكروا فعل الطبيعة يقولون: إنه لا يصح الفعل إلا من حى قادر، وهذا قول صحيح، ولكن يظنون أن الحى القادر لا يكون إلا بجسم إذا كان على هيئة مخصوصة بأعراض تحلّه بزعمهم، مثل الحياة والقدرة والعلم وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهرًا آخر روحانيًا غير مرئى، وهى النفس.... وإنما الأفعال كلها للنفس، وأما الجسم وأعراضه فإنها للنفس بمنزلة أدوات وآلات لصانع يظهر بها ومنها أفعاله[١١]".

فالطبيعة قوة من قوى النفس الكلية، وهى سارية فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر، بسيطة ومركبة، أى النار والهواء والماء والأرض، والمعادن والنبات والحيوان "وهذه القوة، أعنى الطبيعة، سارية

فيها كلها، ومحركة لها، ومسكنة، ومدبرة لها، ومبلغة لكل واحدة منها إلى أقصى غاياتها، بحسب ما يليق بواحد واحد منها، كما شاء باريها[١٢]".

والطبيعة فاعلة فى هذه الأجسام والأشكال والصور، صانعة منها الحيوان والنبات والمعادن بتأثير الأشخاص الفلكية[١٣]".

والنفس الكلية عند "إخوان الصفا" هى روح العالم، والطبيعة هى فعلها، والأركان الأربعة هى الهيولى الموضوعة لها، والأفلاك والكواكب كالأدوات لها، والمعادن والنبات والحيوان كلها مصنوعاتها[١٤].

ويرى "إخوان الصفا" أن الفلاسفة يسمون العلة الفاعلة فى الكائنات قوى طبيعية، ويسميها الناموس الملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات وتوليد الحيوانات وتكوين المعادن، بينما يسميها "إخوان الصفا" النفوس الجزئية "والعبارات مختلفة والمعنى واحد، وإنما نسبت الفلاسفة الحكماء هذه المصنوعات إلى القوى الطبيعية، وصاحب الشرع إلى الملائكة، ولم تنسبها إلى الله تعالى، لأنه يجل البارى جل ثناؤه، عن مباشرة الأجسام الطبيعية، والحركات الجرمانية، والأعمال الجسدانية، كما يجل الملوك والسادة والرؤساء عن مباشرة الأفعال بأنفسهم، وإن كانت تنسب إليهم على سبيل الأمر بها والإرادة لها، بما يقال: بنى الإسكندر السد... وبنى المنصور مدينة السلام... فعلى هذا تنسب أفعال عباد الله إلى الله[١٥]"، كما ذكر هو بقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧).

كما يروى إخوان الصفا أن هناك طبائع خاصة للأجسام، وأن الجسم من حيث هو جسم لا فعل له، وأن هناك مبدأ آخر مع الجسمية هو المحرك لها، وأن الأجسام كلها إنما هى كالأدوات والآلات للفاعل الصانع المحرك، وهو النفس الكلية الفلكية التى هذه التأثيرات كلها من أفعالها، وهى المسماة طبيعة تظهر وتعمل بإذن الله جل ثناؤه[١٦].

ويرى "سهل التسترى" أن كلمة

طبيعة تعنى مبدأ منح وحفظ الحياة، وهو مبدأ روحى، يقول "سهل" فى رسالة الحروف: "وقول الله تعالى كن كذا لشىء ما فيكون، إنما هو صورة الشيء، روحانية متألفة من قوى وروح، قد انفصلت من "الكن الأعظم" الذى قاله للكل. فتلك الصورة الروحانية هى الكلمة من الله لكون الشىء، وهى حقيقة الشىء المكون، وهى الإرادة لكونه، بناء على العلم المحيط. وتسميها الفلاسفة طبيعة الشيء، وبعضهم يسميها نفسًا، وكلهم مقرون أنه أمر إلهى مصور الأجسام حافظ لها مانع من جميع الآفات[١٧]".

ومن الجدير بالذكر القول بأن الطبيعة ليست شيئًا ماديًا، فلا وجه لاستقلال الماديين لفكرة الطبيعة فى إلحادهم، سواء كانوا ماديين علميين، أو ماديين جدليين، إذ أن مفهوم الطبيعة على النحو السابق لا يسعفهم فى العرض الذى يتبعون. كما أنه يمكن القول من جهة أخرى بأن الطبيعة ما هى إلا مجموعة القوانين التى تحكم الكائنات، والطبائع متعددة بعدد القوانين الطبيعية وكل كائن له طبيعة خاصة هى القانون الذى ينظم وجوده، أما مفهوم الطبيعة العام فإنه لا يمثل موجودا متحققا فى الخارج، ولكنه مجرد معنى كلى لا يوجد إلا فى الذهن شأنه فى ذلك شأن مفاهيم الأجناس والأنواع، فالطبائع قوانين، والقانون نظام، والنظام فكرة، والفكرة شىء مغاير للمادة[١٨].

أ.د محمد عبد الرحيم محمد

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، الطبيعة الثالثة، ٥٧٠/٢.

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨م ص٣٢.

(٣) ابن سينا: تسع رسائل – رسالة الحدود- قسطنطينية ١٢٩٨هـ، ص٥٩، وقارن: الغزالى: معيار العلم، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م، ص٢٩٩.

(٤) ابن سينا: النجاة، مطبعة دار السعادة، القاهرة سنة ١٣٣١هـ، ص٢١٥.

(٥) المرجع السابق ص٣٥١.

(٦) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٣٢.

(٧) ابن سينا: النجاة ص١٧٧.

(٨) المرجع السابق ص٢٢٠.

(٩) المرجع السابق ص٣٠٤.

(١٠) إخوان الصفا: الرسائل، طبعة بمباى ١٣٠٥هـ ٨٥/٢.

(١١) المرجع السابق ٤٢/٢، ٤٣.

(١٢) المرجع السابق ٨٨/٢.

(١٣) المرجع السابق ٤٣/٢، ٤٤.

(١٤) المرجع السابق ٨٨/٢.

(١٥) المرجع السابق ١٠٢/٢-١٠٣.

(١٦) إخوان الصفا: الرسائل طبعة دار صادر، بيروت ١٩٥٧م ١٢٦/٢.

(١٧) التسترى: رسالة الحروف، ضمن كتاب الدكتور/ محمد كمال جعفر من التراث الصوفى- سهل بن عبد الله ٣٦٧/١.

(١٨) عزام (د. محفوظ): مبدأ التطوير الحيوى لدى فلاسفة الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٦م.

العالم الآخر

لانكاد نلمح فى كتابات فلاسفة الإسلام مبحثًا خاصًا بهذا الموضوع، فلم يرد مصطلح "العالم الآخر" فى تصانيفهم إلا عرضًا؛ ذلك للتعبير عن عالم الغيب. كما أننا لا نستطيع تحديد الفترة الزمنية التى طُرح فيها هذا المصطلح؛ يرجع ذلك إلى ورود دلالته بألفاظ متعددة فى قضايا عدة أهمها: (الوعد والوعيد) و(شيئية المعدوم) و(عذاب القبر) و(حشر الأجساد) و(طبيعة الروح) وقد طُرح جميعها فى مساجلات المتكلمين، لاسيما عند المعتزلة و الأشاعرة و فرقة الإسماعيلية من الشيعة وبعض الصوفية، أما فلاسفة الإسلام فقد تناولوا دلالة مصطلح "العالم الآخر" فى سياق حديثهم عن قضية المعاد، والنفس، ورؤية الله، والموت، والبعث، وعالم الروح.

فقد عبر علماء الإسلام وفلاسفته عن دلالة مصطلح "العالم الآخر" بألفاظ و اصطلاحات عدة، وذلك تبعًا للسياق الذى طرح فيه، من أهمها: عالم الأمر، العالم العلوى، عالم الملكوت، عالم القدس، الآخرة، اليوم الآخر، الدار الأخرى، الحياة الآخرى، عالم العقل، المعاد، عالم الروح، العالم السفلى، الجن، العفاريت، عالم الموت.

فها هو ذا أبو نصر الفارابى (٨٧٤:٩٥٠م - ٢٦٠ :٣٣٩هـ)[1] يذكره فى سياق حديثه عن الروح بقوله: "إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر، ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة. فلذلك تدرك المعلوم الذى فات، والمنتظر الذى هو آت، وتسبح فى العالم الملكوت، وتنتقش فى خاتم الجبروت". وهو عند الغزالى (١٠٥٨:١١١١م -٤٥٠: ٥٠٥هـ) عالم الملكوت وعالم العقل.

ومن أهم القضايا التى طُرحت على مائدة المتكلمين والفلاسفة فى هذا السياق "العالم الآخر" هى:

قضية المعاد:

فالمعاد فى اللغة: هو المصير والمآل، وهو رجوع الشىء من حيث بدأ.

والمعاد عند الأصوليين: هو العودة إلى الله يوم القيامة، هو الوجود الثانى، وهو البعث وعودة الأرواح إلى الأبدان بعد عدمها، وقد اختلف المتكلمون حول طبيعة المعاد، إذ ذهب جمهور الأصوليين من الفقهاء وعلماء الحديث إلى القول بالمعاد الجسمانى حيث عودة الأبدان إلى سيرتها الأولى يوم القيامة حسب ما جاء فى القرآن وصحيح الحديث غير أنهم اختلفوا فيما بينهم حول مصير الروح بعد الموت، وذلك تبعًا لتفسيرهم لطبيعة الروح؛ فمنهم من نظر إلى الروح على أنها جسم أثيرى - وهى من البدن شأن اللهيب فى الفحم والماء فى الورد -وعليه يكون البعث جسمانى، فى حين نظر البعض الآخر إلى الروح على أنها غير جسم، ومن ثم يصبح المعاد التقاء المجرد بالمادى، وقد ذهب بعض شيوخ المعتزلة إلى أنه روحانى، حجتهم أن المعدوم لا يعود، وعليه فالمعاد هو الذى تُبعث فيه الأرواح، لأنها خالدة ولا يلحق بها الفساد ولا يؤثر فيها موت الأبدان التى كانت تسكنها فى الحياة الدنيا، إلى مثل ذلك نزع معظم الفلاسفة فى الفكر الإسلامى أما ابن رشد (١١٢٦ -١١٩٨م -٥٢٠:٥٩٥هـ) فقد حاول التوفيق بين الحكمة العقلية والشريعة والنص الشرعى، فذهب إلى أن الجسد الترابى المعدوم لايعود، البعث يقع على الجسد الأثيرى، وهو قريب الشبه بالجسد الترابى فى شكله وهيئته غير أنه أنسب لعالم الأرواح.

ويعد ابن سينا من أكثر فلاسفة المشرق عناية بقضية المعاد، يبدو ذلك فى رسالته "رسالة أضحوية فى أمر المعاد" التى تحدث فيها عن ثبوت المعاد فى خمسة ضروب:

أولها: يثبت المعاد الجسمانى فقط، يقول به الذين لا يفرقون بين حياة الجسد والروح وموتهما، أى أن الجسد والروح جوهر واحد لا فرق بينهما فى الحياة أو الموت أو البعث.

وثانيها: يثبت المعاد الروحانى فقط، ويقول به الذين يميزون بين الجسد الفانى والروح أو النفس الخالدة

البسيطة ذات الجوهر المجرد والمستقل، وهو رأى جل الفلاسفة.

وثالثها: يثبت المعادين الروحانى والجسمانى معًا، ويقول به سائر المسلمين المؤمنين بأن هذه القضية من الأمور السمعية التى لا دخل للعقل فيها، وهو رأى بعض المعتزلة وجل الصوفية وابن حزم والغزالى وابن تيمية.

ورابعها: لا يثبت المعاد الجسمانى أو الروحانى، يقول به الفلاسفة الماديون الطبيعيون، الذين ينظرون إلى البدن والروح على أنهما كيان واحد يعدم بالموت، ومن ثم لا حياة أخرى للمعدوم.

وخامسها: يرتاب فى القضية برمتها، ويقول به قدماء الشكاك والسفسطائيون الذين توقفوا عن الإدلاء بآرائهم فى القضايا الغيبية أو ما يحدث فى العالم الآخر.

وإذا ما انتقلنا إلى المصطلح "عالم الروح" فسوف نجد أن جل فلاسفة الإسلام، قد تأثروا فى هذا المبحث بالتراث اليونانى والغنوصى، ولاسيما فى تعريفهم للروح أو النفس الإنسانية وطبيعة العالم الذى كانت تعيش فيه قبل اتصالها بالبدن، والعالم الذى سوف تعود إليه بعد موت الجسد، وربطهم بين العالم العلوى والكمال الإنسانى والخلود والسعادة، أما مصير الروح البشرية وأخبار الجن والعفاريت والشياطين والجنة والنار، فقد تأثرت كتاباتهم فيها بما ورد فى التراث العقدى الإسلامى بشأنه، ويبدو ذلك فى تعريف الكندى[٢] والفارابى[٣] وابن سينا[٤]، وإخوان الصفا[٥]، ومسكويه[٦] والغزالى[٧] وفخر الدين الرازى[٨]وابن تيمية[٩] للنفس الإنسانية بأنها جوهر شريف بسيط من جنس البارئ متمم لحياة الجرم الطبيعى أو البدنى، لا يلحقها الفساد ولا تختلط بالمادة لأن وجودها مستقل وقائم بذاته، وأن ارتباطها بالبدن حادث عرضى سرعان ما ينتهى بفناء الجسد، وصعودها ثانية إلى العالم الروحانى الذى هبطت منه، وأضاف الغزالى أن الروح جنس لطيف أو بخار لطيف، هو من البدن مثل السراج الذى يضئ الظلمة وقد ميز فى كتابه "الإحياء" بين دلالة الروح ودلالة النفس فوصف الأخيرة بأنها الآلة النزوعية. لها ثلاث صور: النفس المطمئنة، والنفس

اللوامة، النفس الأمارة بالسوء[١٠]، وعلى مقربة من تعريف فلاسفة المشرق للروح ذهب ابن حزم[١١]، وابن باجة[١٢] وابن طفيل[١٣] وابن رشد[١٤] إذ نجدهم لا يفرقون بين النفس العاقلة والروح ويؤكدون أن عالم الروح هو عالم الحقائق الكلية المجردة، وقد انتصروا بذلك لرأى أفلاطون، راغبين عن أرسطو الذى لم يعترف بهذا العالم ولا بخلود النفس من جهة، وإلى المنحى الإسلامى الذى وصف عالم الروح بأنه من الأمور الإلهية، حيث النعيم والكمال للأتقياء أو الجحيم والعذاب للأشقياء، وكذا فى رفضهم لنظرية تناسخ الأرواح الهندية من جهة أخرى[١٥]. غير أن ابن حزم يمضى مع الأشعرى والغزالى إلى القول بأن الروح أو النفس جسم رقيق يختلف عن الجسد الترابى المادى، ورفض القول بأنها جوهر أو عرض، ولكنها سابقة على البدن فى الخلق وأن موتها يتمثل فى عودتها إلى ماكانت عليه قبل اتصالها بالبدن حيث الحياة البرزخية، بينما ابن طفيل يميز بين دلالة مصطلحى "الروح" و"النفس الإنسانية"؛ فيرى أن الأولى: هى علة الحياة، والثانية: هى الذات الواعية، بيد أن هذا التمييز الدلالى لا يؤثر فى نظرته إليهما باعتبارهما من الأمور الإلهية من جهة، اعتبار الروح والنفس جوهرًا متميزًا ومستقلاً عن البدن من جهة أخرى. وقد أخذ ابن طفيل على الفارابى عدم وضوح كتاباته فى مسألة خلود الروح، إذ نزع الفارابى إلى القول بأن الأرواح العاقلة والأنفس الكاملة الطاهرة، هى التى سوف يكتب لها الخلود والسعادة الأبدية، أما الأرواح المتعلقة بالمادة واللذائذ الجسدية فسوف تفنى وتصير عدمًا[١٦].

كما استفاض الغزالى فى حديثه عن الروح، من حيث هى مخلوقة فى زمن وجود البدن التى حلت فيه، واستبعد القول بأسبقية وجود الروح، وكذا القول بالروح الكلى، كما أكد كثرة الأرواح وتعددها بعد مفارقتها البدن، ذلك تبعًا للصفات والخصال التى لحقت بها خلال حياتها الدنيا، كما أنكر القول بتناسخ الأرواح، وأكد على خلودها بعد فناء البدن. ورفض كذلك أبو البركات

البغدادى تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس، وذهب إلى أنها قوة حلة فى البدن، تفعل فيه وبه، أنها جوهر مجرد قائم بذاته[١٧]. وتحدث فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب عن الكائنات الروحية، مثل: الملائكة، الجواهر الشريفة[١٨]، والأجساد السماوية الأثيرية[١٩]، وكذا طبقات الأنفس البشرية وحركاتها ومقامتها ومراتب كمالاتها ونعيمها وجحيمها[٢٠]. والشياطين وأفعالها[٢١]، وقد توسع ابن حزم فى الحديث عن جل هذه الموضوعات، فتناول خبر هاروت وماروت، وبين أن الخصال والفعال التى نسبت إليهما؛ لا تنطبق على سمات الملائكة التى لا تهبط إلى الأرض إلا بالحق، أما ارتكاب الفواحش والعمل بالسحر، فلا يليق أن ينسب إلى ملائكة الله الذين خصهم بحمل رسائله إلى الأنبياء فحسب، أما إبليس والشياطين والعُصاة من الجن، فلا يُستبعد قيامهم بالخسيس من الأفعال، وتحريض الناس على المعاصى، وإضلالهم وتزيين الكفر لهم، وتناول ابن حزم كذلك خبر الجنة وأهلها، والنار وأهلها، ووعد الله ووعيده، ومصير مرتكبى الكبيرة، ناقش الآراء الكلامية حول هذه المسائل، وتحدث عن الجن وطباثعهم وصلتهم بأهل الأرض[٢٢]، وتناول ابن خلدون قضية اتصال الأرواح البشرية بالعالم الآخر، فتحدث عن الرياضات الروحية الصوفية، وفرّق بين الإلهام الكشفى والوحى والأحلام والرؤى والكهانة والعرافة والتنجيم[٢٣]. وقد استخدم مصطلح "العالم الآخر" للتدليل على عالم الأرواح والملائكة، وجعل الرياضات الروحية والعقلية سبيلاً للاتصال بهذا العالم الغيبى، الذى لا نعلم عنه شيئًا إلا عن طريق السمع والخبر الشرعى[٢٤].

وإذا ما انتقلنا إلى مصطلح "عالم الموت" فسوف نجد مسكويه يعرّفه بأنه انفصال النفس عن البدن وبوابة العالم الآخر الذى تنتقل خلاله الروح من العالم المادى إلى العالم الروحى، ولا يقوى البدن على اجتيازه؛ لأنه يختلف فى طبيعته ووجوده عنها، فالنفس جوهر لا يلحقه الفساد ولا يصيبه الموت، وذهب إلى أن علة الخوف

من الموت ترجع إلى جهل الروح بطبيعته ومصيرها من بعده، أو حزنها على فراق البدن وما فى الدنيا من رفاق وأحباب ولذائذ. أما الحكماء فلا يخافون الموت لعلمهم بأن العالم الآخر هو عالم الحقائق واللذائذ الروحية والكمالات المجردة، الأمر الذى يبرر وصفهم إياه بأنه الحياة الحقيقية العقلاء.

ويفرق مسكويه بين الموت الطبيعى والموت الإرادى:

فالأول: يتمثل فى مفارقة النفس للبدن.

والثانى: يبدو فى إماتة الشهوات. وانطلاق الروح إلى عالم السعادة والحقيقة والخلود، وكذلك الحياة؛ فهى عنده حياة طبيعية تعنى بقاء النفس فى الغبطة الأبدية بما تستفيده من العلوم، وتبرأ به من الجهل، وإرادية: وتعنى ما يسعى له الإنسان فى الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات وهى التى تحدد مصير الروح بعد الموت[٢٥].

والموت عند الغزالى حقيقة لا ينكرها سوى الأحمق، ومن ثم يجب على المؤمن ذكرها فى الدنيا.

"فالعاقل الكيس: لا يفارقه ذكر الموت، كالمسافر إلى مقصد الحاج مثلاً لا يفارقه ذكر المقصد.... فذكر الموت يطرد فضول الأمل، ويكف غرب المنى، فتهون المصائب ويحول بين الإنسان وبين الطغيان...".

والأنفس عند الغزالى ثلاثة صنوف.

الأول: يجزع من الموت لا حب فى الدنيا، ولكن خوفًا من المجهول.

والثانى: يكره الموت لأنه يحرمه من لذائذ الدنيا.

والثالث: يمج الموت جهلاً منه بالنعيم الذى ينتظره فى عالم الخلود، ويرى الغزالى أن النفس المطمئنة الواثقة من رحمة الله وعدله تُقبل على الموت قبولها على الدنيا، تشكر ملك الموت وتحمد له صنعه لأنه أمر من أوامر الله[٢٦].

ويرى ابن سينا أن علة الخوف من الموت ترجع إلى عدم استيقان معظم الأنفس البشرية من البعث، وعليه فإذا ما اطمأنت الأنفس إلى البعث وآمنت به كحقيقة تسود فيها رحمة الله وعدله زال الجزع من الموت. قد عنى ابن سينا بمناقشة المخاوف التى تسيطر على الأنفس الجاهلة بحقيقة الموت، ينتهى

إلى أن أصحاب الفضائل من الأبرار والحكماء لا يرون فى الموت إلا انتقالاً من حياة إلى حياة أخرى أفضل[٢٧]. وذهب إلى أن طبيعة الروح لا تتبدل بعد الموت.

لذا فهى تنقسم فى العالم الآخر إلى خمسة صنوف:

أولها: النفس الطاهرة: هى المستعدة بفطرتها لبلوغ الكمال دون إرادة أو وعى أو اجتهاد، فهى روح سليمة بطبعها جبلت على التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل.

ثانيها: النفس الشقية وهى التى تغلب عليها طابع العصيان والتمرد لذا فهى تتعذب لمعرفتها بالكمال؛ وعجزها عن الوصول إليه.

وثالثها: الروح الساذجة البلهاء وهى غير واعية وغير مسئولة ومن ثم لا تُعذب.

رابعها: النفوس الكاملة وهى المشتاقة دومًا إلى الكمال بوعى منها واجتهاد فى تحصيل العلم لبلوغ غايتها فى عالم القدس، حيث اللذائذ المجردة العلوية.

وخامسها: النفوس الباطلة الجاحدة والمعارضة والمهملة، وهى التى تظل متعلقة باللذائذ والشهوات المادية باعتبارها كمالات، هى لا ترى فى دونها نعيمًا أو سعادة لذا سوف تظل تتعذب بفقدانها ما كانت متعلقة به قبل الموت[٢٨].

ويتفق إخوان الصفا مع ابن سينا فى تعريفهم للموت بأنه مفارقة الروح للبدن، لتتمكن النفس من عيش حياتها الثانية بمعزل عن اللذائذ والشهوات المادية، وذلك فى عالم القيامة والعالم النورانى الروحانى[٢٩]، إلى مثل ذلك ذهب الغزالى مبينًا أن أنفس أصحاب الكبائر التى كانت تعرف الكمال غير أنها عرضت عنه تعلقًا بالبدن ثم أسفت على ما فعلته فى الدنيا لن تخلد فى العذاب إلا بقدر عجزها عن بلوغ الكمال الذى تشتاق إليه، أما أرواح البله والصبيان والمجانين فتدخل فى رحمة الله حيث الراحة والسعادة فى الدرجات الدنيا من النعيم، أما الأرواح الشهوانية الضالة فسوف تظل فى العذاب تبعًا للذة التى تشتاق إليها، فى حين يسكن الدرجات العليا من النعيم من جمعوا بين فضيلة

التقوى والعمل بمقتضى الشرع[٣٠]. وللموت والخلود دلالات عقلية عند ابن باجة، وذلك فى كتابه "تدبير المتوحد" فالموت الحسى يتمثل فى انفصال الروح عن البدن، أما الموت الحقيقى فيتمثل فى عدم وجود علم أو حكمة ينتفع بها بعد انتقال الروح من عالم الدنيا إلى عالم الخلود، فالحكماء والعلماء مخلدون بتصانيفهم التى تحمل أسماءهم فى الدنيا، وهم مخلدون كذلك فى الآخرة لكمال أرواحهم وعشقهم للحقيقة، وسعيهم إلى الوصال والاتصال بالعقل الفعال البارئ تعالى. وعلى ذلك فالموت عنده لا يشعر به باللذائذ التى لم تمكنهم من التأمل وتعاطى العلم والحكمة، ولا يقع إلا على من تعلقوا بلذائذ الذين لم يخلفوا وراءهم ذرية صالحة، تكمل ما بدأه من فضائل الأعمال متأثرًا بذلك بما ورد فى الحديث الشريف[٣١].

وقد اختلف فلاسفة الإسلام حول مسألة البعث وكيفيته، فعلى الرغم من تسليمهم جميعًا بعقيدة البعث كمسلمة إيمانية، فقد اختلفوا فيما بينهم على بعث الأجساد إذ ذهب الكندى[٣٢]. وابن حزم والغزالى[٣٣]، وأبو البركات البغدادى، وفخر الدين الرازى، وابن تيمية إلى القول بالبعث الجسمانى والروحانى معًا، منتصرين بذلك إلى ما ورد فى القرآن وصحيح الحديث، غير أن الغزالى يشير فى مواضع من كتاباته إلى أن النعيم الذى سوف تحظى به الأنفس الكاملة فى العالم الآخر لن يقع على البدن، فلم يذكر فى كتابه "معارج القدس" أى شكل من أشكال اللذائذ البدنية السمعية[٣٤]، الأمر الذى يجعلنا نرجح أن الغزالى كان أقرب إلى القول بالنعيم والجحيم الروحانى أو إعلائه من شأنهما فى العالم الآخر على الصور الحسية السمعية، هذا يتفق مع رأيه فى عذاب القبر ونعيمه، فالقبر وما يحدث فيه من نعيم أو جحيم، يختلف تمامًا عن التصور المادى المحسوس للذة أو الألم، وإذا ما انتقلنا إلى حديثه عن الصراط والجنة والنار والقبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصحائف والحشر وخمرالجنة وأنهارها وحورها وطعام أهل النار، فسوف نجده أبعد ما يكون عن التأويل المعتزلى، يبدو ذلك

فى تأكيده على التسليم بما جاء فى السمع -أى المنقول -بشأن هذه الأمور، بالجملة قد استبعد الغزالى التأويل العقلى والمجازى لكيفية بعث الأجساد ولواحقها مسلمًا بأن العقل عاجز لا محالة عن تصور مثل هذه الأمور، غير أن العقل فى الوقت نفسه لا يستطيع إنكار قدرة الله على فعل ما لا يمكن تصوره فى الدنيا والآخرة معًا(٣٥).

أما الفارابى(٣٦)، وابن سينا(٣٧)، فذهبا إلى أن البعث الجسمانى غير معقول؛ لأن البدن يصبح عدمًا بعد الموت، وأضاف الشيخ الرئيس أن الأرواح الكاملة الشريفة تتحد بالروح الكلى، وحاول ابن رشد التفريق بين القائلين ببعث الأجسام والأرواح معًا والقائلين بفناء الأجساد وبعث الأرواح فقط، موضحًا أن البعث واقع على الأرواح وأجساد تشبه الأجساد الترابية، غير أنها فى صورة أثيرية، وقد اجتهد ابن سينا للتوفيق بين الحقائق الشرعية والحقائق العقلية، ويبدو ذلك فى حديثه عن عذاب القبر ونعيمه، متخذًا من التأويل سبيلاً إلى ذلك، فبين أن المقصود بالقبر ليس هو الدلالة المادية، بل هو حالة الروح قبل البعث، فالأنفس المريضة تتعذب لا شتياقها إلى الغرائز المادية، فى حين تنعم الأرواح الطاهرة برؤية الكمالات التى سوف تتبوؤها فى العالم الآخر(٣٨). وعليه فليس هناك مجال للحديث عن بعث الأبدان، لأن ما ورد فى الشرع بهذا الشأن كان على سبيل ضرب الأمثلة لإفهام العوام(٣٩).

وإلى مثل ذلك نزع إخوان الصفا مؤكدين؛ أن البعث للأنفس دون الأجساد(٤٠)، وقد أوّل إخوان الصفا كل السمعيات (الصراط الجنة وما فيها، والحور العين) تأويلاً رمزيًا يتناسب مع عالم الروح، وقد تأثروا فى ذلك بتأويلات فرقة الإسماعيلية من الشيعة. كما بيّن إخوان الصفا أن هذه التأويلات يحظر البوح بها للجمهور حتى لا يتشككوا فى ثوابت الملة وصحة نصوص الكتاب، وفى هذا السياق لا ينكر إخوان الصفا إن الجنة والنار مخلوقتان وموجودتان فى العالم الآخر، ويستدلون على ذلك بما ورد فى القرآن وصحيح الحديث(٤١). وإذا ما انتقلنا إلى ابن باجة وابن طفيل، سوف

نجدهما يؤكدان على أن النعيم والجحيم فى الآخرة يقعان على الروح، فليس هناك بعث مادى للأجساد، فعذاب الأرواح الشقية تتمثل فى حرمانها من اللذائذ والشهوات الجسمانية من جهة امتناعها من الاتصال بالبارئ، ومشاهدة نوره من جهة أخرى، أما الأرواح الطاهرة فكمالها وسعادتها يتحققان فى بعثها فى معية الله وزمرة الأرواح الطاهرة(٤٢).

بينما نزع ابن رشد -كما أشرنا- إلى التأكيد على أن حشر الأجساد من الثوابت والأمور السمعية الإيمانية التى وردت فى اليهودية والمسيحية والإسلام، من ثم يخرج من الملة من أنكر وقوعه فى الآخرة، غير أن الأجساد التى تحشر غير الأجساد التى عدمت وفنيت وتبددت فهناك أجساد أثيرية مماثلة فى شكلها وهيئتها للأجساد الترابية سوف تحاسب فى القبر وكذا على الصراط " فالأجساد التى تعود هى أمثال هذه الأجساد التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عُدم لا لعين ما عدم(٤٣)، يستند ابن رشد إلى السمع وما جاء فى القرآن وصحيح الحديث فى التصريح بأن ما فى الآخرة من نعيم الجنة وعذاب النار لا يطابق ما هو موجود فى الدنيا إلا المسميات، وهو أقرب فى ذلك إلى تأويل المعتزلة، وهى كلها يقصد كل ما فى العالم الآخر من سمعيات من باب القياس لإمكان وجود المساوى على مساويه، أى على خروجه للوجود وكذلك قياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود(٤٤).

ولقضية المعاد ولواحقها بُعد قيمى يتمثل فى إيمان الفرد بالعالم الآخر، والتسليم بوجوده باعتباره ثابتًا عقديًا يتحقق من خلاله العدل الإلهى، فيثاب الأبرار ويُنكل بالأشرار وتبلغ فيه غاية المحبين الورعين فى الوصال والاتصال بنور البارئ، والالتقاء بوجهه ذى الجلال والإكرام، والمعاد هو الحافز للحسن والفاضل والخير من الأعمال والرادع لمن تغويه نفسه للمعصية، وعمل الشر وهو النعيم الذى يثاب به المجاهدون والصابرون على بلاء الله وابتلائه، وهو يوم النصر للمدحورين

والمظلومين والمضطهدين فى الحياة الدنيا، وهو كذلك القوى الإلزامية الرادعة لتنفيذ الأوامر الإلهية، ومبعث الأمل والتفاؤل فى نفوس المتطلعين إلى السعادة وبلوغ الكمال، وهو كذلك الوازع الأوحد لتقويم سلوك المؤمنين بوجود الله، فبدونه تموت الضمائر وتفسد الذمم ويستحيل الإنسان إلى وحش ضار فى درك الانحطاط والرذائل، وتصبح دلالات الخوف والورع والامتثال والطاعة مجرد ألفاظ لا مصداقية لها فى الأنفس، فلا يؤمن بالمعاد من لا يتحرج عن ظلم العباد، ولما كان الإنسان راحلاً لا محالة فلا راحلة له إلى عمله الصالح، ولا زاد له سوى التقوى ولا منجى له عدا أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وقد عبر فلاسفة الإسلام عن ذلك البُعد القيمى للإيمان بالعالم الآخر: فى سياق حديثهم عن السعادة[٤٥]، ويقول مسكويه عن السعادة: "الجوهر الشريف الإلهى إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسمانى خلاصًا ونقاءً.. فقد سعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين.. اعلم إن من فارقت نفسه بدنه وهى مشتاقة إليه مشفقة عليه خائفة من فراقه، فهى فى غاية الشقاء والألم من ذاتها وجوهرها، سالكة إلى العهد جهاتها من مستقرها، طالبة قرارها ولا قرار لها". فالخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته، بل هو الخائف من وجوده وعطائه ويمضى إخوان الصفا فى رسائلهم مؤكدين على أن الأرواح التى لم تتطهر من أهواء البدن لن تستطيع الصعود إلى الملأ الأعلى ولا إلى عالم الملائكة، فالنعيم الأخروى من حظ العلماء والأتقياء والعقلاء الأصفياء ودونهم تجره الشياطين إلى عالم الجحيم[٤٦]. وإلى مثل ذلك ذهب الغزالى مؤكدًا أن السعادة الحقيقية لاتدركها الأنفس إلا بعد انطلاقها من العالم المادى إلى عالم الملكوت لتثاب عن فضائل أعمالها ثم تنطلق إلى غايتها صوب الكمال حيث اللذة الروحية العليا فى كنف البارئ، وللسعادة والكمالات مراتب متباينة تبعًا لطبيعة الأرواح واللذة التى يشتاق إليها فأعلى مراتب السعادة للأنفس الكاملة هى رؤيته لوجهه تعالى[٤٧] ويضيف ابن رشد: إن السعادة التى

تنشدها الأنفس، لا يمكن إدراكها فى العالم المادى بل فى الحياة الأخرى، حيث الكمال التام للأنفس الطاهرة.

والجدير بالإشارة أن علماء الإسلام وفلاسفته لم يتأثروا بالأساطير المصرية والبابلية والفارسية والهندية واليونانية والرومانية، التى تناولت العالم الآخر إلا فى نطاق ضيق عند الإسماعيلية من الشيعة وإخوان الصفا، ويرجع ذلك إلى غلبة السياق العقدى الإسلامى فى طرح القضايا ومعالجتها من جهة، وعدم اطلاع معظم الأصوليين وفلاسفة الإسلام على تراث هذه الثقافات من جهة أخرى، إلا من كان يهوديًا أو نصرانيًا أو من أرباب النحل القديمة قبل دخوله فى الإسلام، وعلى الرغم من ذلك لا يمكننا إنكار تأثر الكتابات العربية، ولاسيما فى العصر العباسى الأول بميثيولوجيات الثقافات الغابرة، ولاسيما التى تحدثت عن عالم الجن والعفاريت والشياطين وعالمى النعيم والجحيم، وكذا كتابات فلاسفة اليونان ولاسيما فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو والرواقيين عن طبيعة الروح ومفهوم الموت، غير أن كتابات فلاسفة الإسلام -كما رأينا -لم تكن مجرد محاكاة للفكر الفلسفى التليد، بل كانت أبحاثًا انتقائية توفيقية تحمل الطابع النقدى فى المعالجة. أضف إلى ذلك، أن الذين تحدثوا عن العالم الآخر؛ وما لحق به من قضايا لم يتعمدوا نقض الثابت العقدى، بل اجتهدوا فى تأويله تبعًا لرؤيتهم ووجهتهم الفلسفية.

وحرى بنا أن نشير إلى أثر كتابات متكلمى وفلاسفة وصوفية الثقافة الإسلامية على الفلسفة المسيحية، ولاسيما حديث توما الإكوينى (١٢٢٤ -١٢٧٤) عن العالم الآخر وكذلك فلاسفة عصر النهضة. وقد امتد هذا الأثر إلى الفكر الأوربى المعاصر ولاسيما فى مذهب الروحية الحديثة، وكذلك فى كتابات المفكرين العرب المعاصرين الذين تأثروا بهذا المذهب، ويبدو ذلك بوضوح فى كتابات الشيخ محمد

عبده، وطنطاوى جوهر، ومحمد فريد
وجدى، ومحمد إقبال، و أحمد

فهمى، أبو الخير، وعلى عبد الجليل
راضى.

أ.د عصمت حسين نصار

الهوامش:

١) أبو نصر الفارابى: فصوص الحكم نصوص كتاب نصوص الكلم، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبى، مطبعة السعادة. ١٩٠٧م ص٩.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م، ص٢٧٣.

(٣) أبو نصر الفارابى: نصوص الحكم، ص١٠.

(٤) ابن سينا: النجاة الإلهيات تحقيق: محيى الدين ناصر الكردى، مطبعة السعادة، ١٩٣٨م، ص ٢٥٨.

(٥) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ج٣، ص٦.

(٦) مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.

(٧) أبو حامد الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص٢١.

(٨) فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ، ص: ٤٠٨،٤٠٩.

(٩) ابن تيمية: أمراض القلوب وشفاؤها، المكتبة السلفية، القاهرة، د.ت، ص:٨ وما بعدها .

(١٠) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، تحقيق: د. بدوى طبانة، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ٤/٣.

(١١) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، د.ت ص:٤٧.

(١٢) ابن باجة: رسائل فلسفية، نشر: جمال الدين العلوى، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص٦٢-٦٣.

(١٣) ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، مطبعة الأنجلو، القاهرة، د.ت، ص:٦٢.

(١٤) ابن رشد: رسالة النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص:١٥.

(١٥) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت،١٩٨٠م، ص١٤.

(١٦) أبو نصر الفارابى: عيون المسائل، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ،ص٦٧.

(١٧) أبو البركات البغدادى: المعتبر، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ،٢/٣٠٣إلى ٣١٢ .

(١٨) ابن سينا النجاة ص٢٤١،٢٤٦.

(١٩) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، د.ت: ٥٧٨/٤.

(٢٠) مسكويه: الفوز الأصغر، بيروت، ١٣١٩م، ص٧٩.

(٢١) مسكويه: وأبو حيان التوحيدى: الهوامل والشوامل، تقديم: د. صلاح رسلان، تحقيق: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٣٦٣-٣٦٥.

(٢٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ص ٢٨،٣٦،٣٨.

(٢٣) ابن خلدون: المقدمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦م، ١/٤١٤: ٤٢٦.

(٢٤) المرجع نفسه: ٣/٩٢٠: ٩٢٢.

(٢٥) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص١٠١، ١٠٢.

(٢٦) أبو حامد الغزالى: ميزان العمل، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، د.ت، ص٧٧،٧٨.

(٢٧) ابن سينا: دفع الغم من الموت، نشر: ميرن، د.ن.د. ت، ص٤٩: ٥١.

(٢٨) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ٤/٥٧٦إلى ٥٨٩.

(٢٩) إخوان الصفا: الرسائل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦م، ٢٢٧/١.

(٣٠) أبو حامد الغزالى: معراج القدس فى مدراج معرفة النفس، ص١٣٠إلى ١٣٣.

(٣١) ابن باجة: تدبير المتوحد ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٤٩: ١٠٥.

(٣٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: الكندى وفلسفته، دار الفكر العربى، ١٩٥٠م، ص٨٧ وما بعدها.

(٣٣) أبو حامد الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٧هـ ص٨٧ .

(٣٤) سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، القاهرة، ص٣٥٨.

(٣٥) أبو حامد الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص٨٧-٩٠.

(٣٦) أبو نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار العراق، بيروت، ١٩٥٥م ص١٠٠.

(٣٧) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ج٤، مكتبة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٦٨م ص٧٣٠.

(٣٨) ابن سينا: النجاة (الإلهيات) ص ٤٤٧.

(٣٩) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٥٠، ٥٢، ١٨٩.

(٤٠) إخوان الصفا الرسائل، ج٣، ٢٨٩.

(٤١) إخوان الصفا الرسائل، ج٤،ص: ٨٢: ٨٥.

(٤٢) ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٤٥ومابعدها. .

(٤٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م، ج٢،ص٨٦٤.

(٤٤) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة: تحقيق د. محمود قاسم،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م ص٢٤١.

(٤٥) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص١٠١ .

(٤٦) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، ٧،٦/٣.

(٤٧) أبو حامد الغزالى: معارج القدس، ص٧٩.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم محمد صقر: قضايا فى الفلسفة الإسلامية.
٢- إبراهيم عاتى: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية.
٣- أحمد حسن الباقورى: عالم الروح.
٤- أحمد شوقى إبراهيم: الروح والنفس والعقل والقرين.
٥- أحمد عبد المنعم: الإيمان والروح.
٦- أرسلان: البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة.
٧- ابن الخطيب: لوامع البيانات.
٨- ابن القيم: الروح.
٩- ابن العباس: حقائق الإسلام وأسراره.
١٠- أبو نصر الفارابى: الثمرة المرضية.
١١- بشار عبد الهادى: الحياة بعد الموت.
١٢- ابن باجة: تيسير شيخ الأرض .
١٣- جلال الدين السيوطى: أحكام الجان.
١٤- جمال الدين حسن حسين: الروحية فى التراث الإسلامى.
١٥- حافظ أبو دنيا: من عاش بعد الموت.
١٦- صالح بن مهدى المقبلى: الأرواح والنوافح.
١٧- طنطاوى جوهرى: الأرواح.
١٨- عبد اللطيف المصدق: العالم الآخر وتشكله السردى بين رسالة الغفران للمعرى ومنامات الهورانى.
١٩- عبد الله أباحى: المذهب الروحانى.
٢٠- عبد الكريم السيالكوتى: الإمام المهدى والمسيح الموعود.
٢١- على موسى الكعبى: المعاد يوم القيامة.
٢٢- عبد الحى الفرماوى: الموت فى الفكر الإسلامى.
٢٣- عبد المعطى بيومى: الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب (مرحلة الانتقال).
٢٤- محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى.
٢٥- محمد فريد وجدى: الروح.
٢٦- محمد سيد أحمد المسير: الروح فى دراسات المتكلمين والفلاسفة.
٢٧- محمد صادق العدوى: الإنسان هذا الكائن بين عالمين (الحياة فى عالم الروح).
٢٨- محمد عبده: رسالة التوحيد.
٢٩- مصطفى الكيك: بين عالمين (عالم المادة وعالم الروح).
٣٠- موسى الخطيب: أسرار الموت.
٣١- مؤنس محمود غانم: أسرار الموت بين العلم والدين.
٣٢- يسر محمد: اليوم الآخر فى الديانات السماوية والديانات القديمة.

العامرى

حياته:

هو أبو الحسن العامرى النيسابورى، من كبار فلاسفة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى- وضعه الشهرستانى فى مصاف كبار الفلاسفة[1] وتحدث عنه أبو حيان التوحيدى فى المقابسات[2] أما مسكويه -المؤرخ والمفكر الأخلاقى الشهير- فقد كتب فى كتابه «الحكمة الخالدة»[3] فصلاً طويلا عن العامرى.

ينتمى العامرى إلى أصل عربى، فينسب إلى قبيلة «بنى عامر» اليمنية، انتقل أجداده إلى منطقة بخارى ونيسابور، وكان أبوه أحد أعلام عصره، فكان قاضيًا ووزيرًا ببخارى.

ولد العامرى بـ«نيسابور» فى أوائل القرن الرابع الهجرى، وتلقى تربية دينية واسعة، وحظى بثقافة دينية وعقلية، فتعلم العلوم الدينية مثل: الحديث والكلام، والفقه، واللغة، وانتقل إلى مدينة «شامتيان» والتقى فيها بأستاذه "أبى زيد البلخى" (ت:٣٢٢هـ/٩٣٣م) ولازمه حتى وفاته. وكان البلخى تلميذا لفليسوف الإسلام الأول الكندى (ت:٢٦٠هـ/٨٧٣م).

ومن أهم ما تميز به الكندى وتلاميذ مدرسته - ولاسيما البلخى والعامرى -أنهم جمعوا إلى جانب الثقافة العربية الإسلامية ثقافات أخرى عديدة، ولاسيما الثقافة اليونانية وثقافات الأمم ذات الحضارات القديمة.

وقد انتقل العامرى إلى بخارى، ومنها إلى منطقة "الشاسى" حيث درس الفقه والكلام على أبى بكر القفال، وعاش فيها فترة طويلة متصلا بعلماء هذه المنطقة - وأمرائها ومطلعًا على مكتبتها، وهى نفس المكتبات التى استفاد منها ابن سينا، فيما بعد.

ثم عاد إلى نيسابور سنة ٣٤٢هـ، ومارس عمله الفلسفى، ورحل منها إلى مدينة "الرى"، وظل بها خمس سنوات

شغل نفسه فيها بالتأليف والتدريس، وفى سنة ٣٦٠هـ رحل لأول مرة إلى بغداد، حيث صدمته المقابلة الجافة التى لقيها من مفكرى وفلاسفة مدرسة بغداد الفلسفية – مدرسة يحيى ابن عدى – وبقى بها شهورًا، رحل عنها، ثم عاد مرة أخر فى رفقة "ابن العميد" وحضر فيها مجالس العلم، وعقدت بينه وبين علمائها مناظرات حفظها لنا التوحيدى ومسكويه والسجستانى..

وبعد مقتل "ابن العميد" رحل العامرى لنيسابور، وبقى بها قليلا، انتقل بعدها إلى بخارى، ثم عاد إلى نيسابور وظل بها حتى وفاته ٣٨١هـ/٩٩٢م.

مؤلفاته:

ظلت أغلب مؤلفات العامرى مختفية فترة طويلة، فلم تكن هناك إلا عدة مؤلفات نشرها أحد الباحثين النشطاء فجمع رسائل العامرى وشذراته الفلسفية من كتب المؤرخين والفلاسفة ونشرها فى طبعة محققة منذ عدة سنوات.

ومن أهم مؤلفات العامرى:

-**الإعلام بمناقب الإسلام**[٤]، وهو دراسة مقارنة للإسلام بخمسة أديان أخرى. وتتناول المقارنة مجالات محددة، وهى: العقيدة، والعبادة، والشريعة، والسياسة والأخلاق، والاجتماع.

-**كتاب الأمد على الأبد**[٥]، وهو دراسة مقارنة لعقيدة البعث والمعاد، وفيه دراسة مفصلة عن النفس بين الإسلام والفلسفة اليونانية.

-**السعادة والإسعاد**[٦]، ويتناول موضوعات أخلاقية وسياسية ويتناول السعادة على مستوى الفرد ومستوى الجماعة.

- **مجموعة رسائل أبى الحسن العامرى الفلسفية وشذراته**[٧]، وتضم عددًا من رسائله، وشذراته الفلسفية المتبقية فى كتب معاصريه. وفقدت أصول هذه الشذرات، وهى:

-**رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر**، وتتناول موضوع القضاء والقدر.

-**رسالة التقرير لأوجه التقدير**، وهى دراسة لوجوه الحكمة الإلهية فى خلق الكون وتدبيره.

-**رسالة الفصول فى المعالم**

الإلهية، ويتناول موضوع العقيدة الإسلامية.

-رسالة القول فى الإبصار والمبصر، ويتناول عمل حاسة الإبصار، وكيفية الرؤية.

هذا بالإضافة إلى مجموعة من المؤلفات المفقودة، والتى ذكرت كعناوين للعامرى منها:

-كتاب الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ويتناول شروط تفسير القرآن الكريم، مع دراسة مقارنة لعقيدة البعث والمعاد عند المجوس والمانوية واليهود والنصارى.

-كتاب العناية والدراية، ويعالج عقيدة التوحيد، ويوجه نقده لآراء أرسطو فى الله واليوم الآخر.

-كتاب الإبانة عن علل الديانة، ويتناول موضوع مقاصد الشريعة، ويعقد مقارنة بين الشريعة الإسلامية، ولا سيما المعاملات والحدود - بغيرها من الشرائع فى الأديان الأخرى.

أهم عناصر فلسفته:

تتضمن فلسفه العامرى دراسة مجالات كثيرة، يصعب الإلمام بها فى هذه الموسوعة، ولذا سنعرض لأهم عناصرها، ومنها:

١ -إحصاء العلوم:

يقدم العامر تصنيفا للعلوم المتعارفة فى عصره، ويقسم العلوم إلى قسمين رئيسين:العلوم الحكمية ، ويقصد بها الفلسفية أو العقلية ، والعلوم المادية، ويقصد بها العلوم الدينية، وتحت كل قسم تندرج مجموعة من العلوم الفرعية.

تشمل العلوم الحكمية: العلوم الرياضية مثل: الحساب والهندسة والفلك والميكانيكا (علم الحيل)، والعلوم الطبيعية التى تشمل: علوم الحيوان، والنبات والمعادن بالإضافة إلى علمى الطب والصيدلة وكذلك العلم الإلهى.

ودراسة هذه العلوم تبين أن خلق الكون وتدبيره لا يقوم على المصادفة والاتفاق وإنما يقوم على النظام والحكمة، وعلى قوانين لا تتخلف. ومنهج هذه العلوم يقوم على البرهنة والاستدلال العقلى. ومن ثم يربى فى المسلم عقلية ناقدة لا تقبل قضية بدون دليل، ولا دعوى بدون برهان.

أما العلوم الملية فتشتمل على علم الحديث، وعلم الفقه ، وعلم الكلام،

وعلم اللغة والأدب[٨].

٢ -مقارنة الأديان:

يخصص العامرى كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" للمقارنة بين ستة أديان، وهى الأديان المذكورة فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج:١٧).

فالعامرى يعقد مقارنة بين الأديان الستة التالية: الإسلام واليهودية والنصرانية ودين الصابئة، والمجوس(الزرادشتية) والشرك (عبادة الأصنام).

أما موضوع المقارنة، فيتناول العامرى العناصر الرئيسية للدين، والتى تشترك فيها -أو يجب أن تشترك فيها -جميع الأديان. وهذه العناصر هى: العقيدة ،و العبادة والمعاملات والشريعة، والأوامر والنواهى، بالإضافة إلى النظام السياسى والاجتماعى.

والهدف من هذه المقارنة هو إثبات أن الإسلام أفضل الأديان جميعًا فى عقائده وعبادته وتشريعاته، وفى دستوره الأخلاقى، وفى انجازاته الثقافية والحضارية.

كما يرى العامرى أن هذه المقارنة تتيح للعقل التمييز بين الأشرف والمشروف، ليتوصل إلى درجة المستبصرين، ويوقن أنه قد أصبح بمزيتها من الكرامة الإلهية فائزا بالقسط الأكبر[٩].

٣ -مراتب الموجودات:

يقسم العامرى الوجود إلى عالمين، عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وتنتظم موجودات هذين العالمين فى خمس مراتب، وهى[١٠]:

-المرتبة الأولى: الموجود بالذات، وهذه مرتبة خاصة بالبارى تعالى وحده، لا يشاركه فيها أى موجود ، يقول العامرى : إن الله سابق للدهر وقبل الزمان ، أى أنه لا زمانى ، أى قديم

-المرتبة الثانية: الموجود بالإبداع، وهو العلم والأمر، وهو ما يعرف عند الفلاسفة العقل الكلى والصورة

الكلية، وهما يوجدان مع الدهر. ويسمى العامرى هذه المرتبة بالقضاء والعلم الإلهى[11] أو اللوح المحفوظ.

-المرتبة الثالثة: الموجود بالخلق، أى العرش، ويسميه العامرى بالفلك المستقيم و النفس الكلية، وهما يوجدان بعد الدهر وقبل الزمان. وهذه النفس الكلية هى التى تمنح الإنسان الحياة، أو كما قال تمنح الطبيعة الحياة.

-المرتبة الرابعة: الموجودات بالطبع، أى التى توجد عن طريق التسخير، وهى الفلك و الأجرام السماوية، وهذه المرتبة توجد مع الزمان، لأن الزمان هو حركة هذه الأفلاك.

-المرتبة الخامسة: الموجودات بالتوليد والتكوين، وهى كل شىء فى العالم الأرضى مكونا من العناصر الأربعة (الماء) و (الهواء) والتراب، والنار، وهذه الموجودات المركبة من العناصر الأربعة توجد إما عن طريق التكون، أو التولد، ثم تفسد وتموت.

ونلاحظ على هذا التقسيم الذى وضعه العامرى لموجودات العالم دخول مجموعة من المصطلحات الدينية إلى جانب المصطلحات الفلسفية، وعلى سبيل المثال نجده يجمع بين مصطلح "العرش" ومصطلح "الفلك المستقيم" ويجمع بين مصطلح اللوح المحفوظ، ومصطلح «النفس الكلية»، وهذا إن دل على شىء، فإنما يدل على مدى تأثره باتجاهين رئيسيين فى فكره: الاتجاه الدينى من ناحية، الاتجاه الفلسفى من ناحية أخرى، وهو الاتجاه الذى سيطر عى مدرسة الكندى الفلسفية ولعل كان هذا نتيجة محاولة العامرى التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق التقريب بين مصطلحات كل منهما.

٣ -النفس:

يعتبر العامرى فى مقدمة فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بدراسة النفس الإنسانية، وقد سبق فى ذلك ابن سينا الذى يعتبر أهم من اهتم بدراسة النفس من بين فلاسفة الإسلام.

وقد عرض العامرى للنفس وخصص لها كتابا بعينه، هو كتاب "الأمد على الأبد"، بالإضافة إلى دراستها فى مواضع أخرى من كتبه ورسائله. فالإنسان عنده -على الرغم من كونه

مركبا من جوهرين أساسيين، هما البدن والنفس، إلا أن التصور الحقيقى لماهية الإنسان ليس هو البدن ولا القوى الجسدية ولا الروح الحسية المعبرة عن هذا البدن، وإنما ماهية الإنسان الحق هى النفس الناطقة، إذن الإنسان بهذه النفس يختلف ويتميز عن جملة الكائنات الطبيعية، الإنسان ليس هو هذا الجسد الشاهد، بل هناك موجود مضاف إلى هذا الجسد، أما عن تعريف النفس، فينقل التوحيدى عن العامرى ثلاثة تعريفات للنفس، تمثل أهم التعريفات الفلسفية السائدة فى هذا العصر وهى[١٢]:

أ -هى تمام جوهر ذى آلة قابلة للحياة.

ب -هى جوهر عقلى متحرك من ذات بعدد مؤتلف.

ج -هى جوهر علامة مؤلفة بالفعل.

ولكى يثبت العامرى جوهرية النفس، ووجودها المستقل عن البدن يلجأ إلى طريقتين:

الأولى: التحليل اللغوى.

والثانية: تقديم الأدلة.

الطريقة الأولى: التحليل اللغوى: يقوم فيها العامرى بتحليل الإطلاقات العامية التى يذكرها أما الناس فى حديثهم عن النفس، عندما يقولون: إن فلانا رجل كبير النفس، أو حقير النفس، أو زكى النفس، أو غيرها. ومعنى هذه الألفاظ أنها معان موجودة فى الذوات، وإلا كانت هذه الإطلاقات العامية كاذبة[١٣] ولكان العقلاء من الناس أنكروها.

وهذه المعانى يمكن أن تكون قائمة بنفسها، أو أن كلاً منها جوهر قائم بذاته، لأنها معان متضادة، بل هى أعراض تحتاج إلى جوهر واحد تقوم به، هذا الجوهر هو النفس.

الطريقة الثانية، وفيها يورد العامرى خمسة أدلة لاثبات وجود النفس، وجوهرتيها، وهى:

وليس الجسد: لأن الجسد غير ثابت، ولو كان محل المعقولات هو الجسد، لكان عرض لها التغيير[١٤].

الدليل الثانى: النفس محل الأضداد يثبت العامرى وجود النفس عن طريق اثبات أنها تدرك الأضداد.

الدليل الثالث: النفس محل الأفكار والمعانى الكلية الأبدية[١٥] وفيه يستدل العامرى على جوهرية النفس بأنها محل

للأفكار والمعانى الخالدة. فلابد أن تكون طبيعتها من طبيعة ما تدرك.

الدليل الرابع: النفس ثابتة والجسد متغير، وهذا دليل استخلصه العامرى من واقع التجربة، و ملاحظة حياة الإنسان تبين تغير البدن، وطروء الضعف عليه، فى حين أن المعانى العقلية لا يطرأ عليها الضعف بل القوة. ولذا « قد يوجد إنسان فائز بالحكمة، وقد شلت أطرافه، وضعفت بنيته»[١٦].

الدليل الخامس: ويثبت فيه العامرى أن هذه المعانى العقلية لو كان محلها الجسد لكان ما قوى منها يكسبها العجز عن تصور ما هو أضعف منها. مثال ذلك: الطعم البالغ الحلاوة يورثنا عدم الإحساس بما هو أقل منه. وهذا على خلاف ما يحدث فى التصورات العقلية، فإن الأقوى منها يكسبنا قوة وقدرة على تصور ما هو أقل منه يتخونها ويؤثر فيها[١٧].

أما عن طبيعة هذه النفس فلا يدرجها العامرى تحت الأكوان الطبيعية، بل هى معدودة ضمن الموجودات الروحانية، لأن طبيعتها سماوية، وليست متولدة عن امتزاج الأخلاط، لا تابعة للطبيعة، بل هى من طبيعة إلهية، والغرض منها أن الإنسان صالح لخلافة الله تعالى فى عمارة العالم الأرضى مدة من الزمان.

والعلاقة بين النفس والجسد علاقة عرضية، فهما ليسا من طبيعة واحدة، بل كلاهما يختلف عن الآخر، ولكى يفرق العامرى بين النفس والجسد يأخذ فى بيان الفرق بين الروح الحسية المرتبطة بالجسد، وبين النفس المستقلة بجوهرها. فالنفس الناطقة هى« جوهر ملتحق بالبدن كالتحاق النار بالحديدة المحماة أما الروح الحسية فهى «إشراقة سارية فى البدن كسريان السخونة فى الماء الحار»[١٨].

كما بحث العامرى علاقة النفس بالعقل، فعرف العقل بأنه "جوهر مدبر للنفس" والعقل ليس هو النفس، بل جزء منها[١٩] ولكن أعلى جزء فى النفس، فهو "النور الذى شرَّف الله عز وجل النفس الإنسانية به"[٢٠]، وفى موضع آخر يقول: إن البارى جل جلاله لما خلق العالم السفلى أحب أن يزينه بالعقل[٢١].

ويحتل العقل - عند العامرى -

مكانة كبيرة، وترجع هذه المكانة لوظيفة العقل، التى حددها، بأنها المحققة للصنعة الإلهية، والمتصورة للحكمة. وتتبين هذه المكانة من مجموعة الأقوال التى يستمدها من سابقيه، وتدلل على أهمية العقل، منها من "أفضل مواهب الله ! العقل"(٢٢) وقوله "سل واهب العقل إضاءة العقل،"(٢٣) وقوله: ينبغى أن "نسأل واهب العقل أن يرشدنا إلى طريق أفضل"(٢٤).

ولذا نجد أن النفس عند العامرى يكتمل وجودها بوجود العقل فيها، لأن وجوده بها يعنى ارتقاءها فالنفس – بالنظر إليها فى حد ذاتها – واقعة تحت الزمان، و من جهة تكاملها بالعقل تكون واقعة تحت الدهر"(٢٥).

فارتباط النفس بالعقل هو ما يساعدها على الارتقاء إلى العالم العلوى وخلودها، فالعقل علة ارتقاء النفس، وعلة بقائها إلى الأبد، لأنها محل للفضائل العقلية الأبدية، ويؤكد العامرى هذا بقوله: إن الحكمة مفضية بأربابها إلى الخلود، ومدفعة عن نفوسهم ر وعة الهلاك(٢٦) أى أن الفيلسوف، وهو الذى يعمل عقله ترفعة فلسفتة، ومعرفته العقلية إلى مرتبة الخلود، وهذا تأكيد من العامرى على دور الفلسفة فى تحقيق الخلود للإنسان.

فالإنسان بما يملك من تفعيل لقواه يصير أشرف موجودات الأرض هذا العقل المتمثل فى النطق والمعرفة العقلية، به يصير الإنسان قابلا للخلود، فمن ليس بناطق - أى عاقل - فإنه ليس بإنسان إلا من جهة المجاز للصورة الظاهرة(٢٧)

٤ -المعرفة:

تناول العامرى المعرفة من حيث إمكانها وطبيعتها، وطرق الحصول عليها، وأنواعها، ومراتبها وسبل تكونها ومقاييس أو معايير الإصلاح فيها، ويؤكد العامرى على إمكان المعرفة للإنسان، وينقد كل من نفى إمكانية المعرفة، ويصفهم بأنهم طائفة تنفى الحقيقة رأسا للحسيات والعقليات(٢٨). وهذا ما يرفضه العامرى عندما يسلم بوجود معرفة فى طاقة وقدرة الإنسان.

ويقسم الناس فى طرق المعرفة إلى ثلاثة فرق:

الأول: هو الذى يعتقد أن المعرفة حسية وليس للعقل دور.

الثانى: وهو الذى يعتقد أن للمعرفة العقلية الدور الوحيد، وليس للمدرك الحس حقيقة، فالعقل وحده طريق المعرفة.

الثالث: وهو الذى يثبت الحقيقة للطريقين - العقلى والحسى - وهو الاتجاه الذى يفضله العامرى، فهو يقرر أن الحسى هو أحد طريقى العلم، ذلك لأن "الإحساس نوع من أنواع العلم"[٢٩].

وتتم المعرفة الحسية عن طريق الحواس الخمسة، وهى: السمع والبصر والمذاق والشم واللمس، ويحدد لكل نوع من المحسوسات حاسة معينة، وهناك بين الحواس وموضوعاتها علاقات، وقد تشترك أكثر من حاسة فى إدراك موضوع واحد، بمعنى أنه جعل "بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية، وعلاقات طبيعية"[٣٠].

ولكى يفسر العامرى الإدراك الحسى بصورة أكثر توسعا، يضع رسالة كاملة بعنوان القول فى الأبصار والمبصر، لشرح كيفية الإدراك البصرى، وكيفية إدراك حاسة البصر لمبصراته، والتمييز بين ما يتصل به من محسوسات"[٣١].

أما المعرفة العقلية، فيعنى بها العامرى العقليات، وما يستعان فيه بشىء من الأعضاء البدنية، وتطلق هذه المعرفة على معرفة العلة والمعلول، وعلى القوة والضعف، وعلى الجمال والقبح، وعلى التشاكل والتضاد، وعلى العدالة والجور، وعلى الفضيلة والرذيلة، وعلى الوجود والعدم، وعلى العلم و الجهل. كل هذه التصورات هى ما يقصد بها العامرى -التصورات العقليةوهى التى لا يمكن إدراكها إلا عن طريق المعرفة العقلية .

وليست المعرفة العقلية من أنواع المعارف البسيطة، بل تحتاج إلى خطوات تسبقها للوصول إلى المعرفة الحقة. هذه الخطوات أو المقدمات قد تأتينا من المعرفة الحسية، وينتقل المحسوس إلى المعلوم أو المعقول.

وإذا كان العامرى قد أقر، بمصدرين للمعرفة هما: الحسى والعقلى، وقال إنهما يشتركان معا فى الوصول إلى المعرفة، فلا يعنى هذا أنه

يساوى بينهما ويجعلهما فى مرتبة واحدة من حيث القيمة، بل يعد المعرفة الحسية خادمة للمعرفة العقلية، وبالتالى يرفع من قدر المعرفة العقلية وأصحابها على المعرفة الحسية وأصحابها. فالعقل عنده هو الذى يوصلنا إلى معرفة الجواهر والمبادئ الأولى للأشياء، وهى أبدية يقينية، ولا تتم إلا عن طريق العقل وحده من هنا كان شرف المعرفة العقلية يعلو على المعرفة الحسية .

دور العلم للإنسان:

يقسم العامرى العلوم – كما سبق وأشرنا – إلى قسمين كبيرين: العلوم الدينية والعلوم الفلسفية، وتحت كل قسم تندرج مجموعة من العلوم يحددها بثلاثة علوم لكل منها، يضاف إليها علمًا رابعًا ما يعد مدخلا أو أداة أو آلة لهذا العلم.

فالعلوم الحكمية الفلسفية تضم: الإلهيات، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، ويعد علم المنطق آلة لهذه العلوم. أما العلوم الدينية: فتضم علم الكلام وعلم الفقه وعلم الحديث، ويعد علم اللغة آلة لهذه العلوم.

وهذا التعدد الموجود فى العلوم هو من الحكمة الإلهية لتحقيق مصلحة الإنسان لأن طبائع البشر مختلفة ومتعددة، ولا تقوى كل طبيعة على ضبط كل العلوم، فينجذب كل إنسان إلى قسم، من أقسام العلوم "فيتأكد إلفه له، يقوى شغفه به، فيخصه من قلبه بشدة المحبة، ويفضله على غيره"[٣٢] فاختلاف العلوم وتعددها هو استجابة لاختلاف طبائع البشر، وميولهم المختلفة.

ويتحدث العامرى عن فائدة هذه العلوم للإنسان. فالعلوم الفلسفية تحقق للإنسان كماله من خلال أهداف ثلاثة:

الأول: استكمال الفضيلة الإنسانية بمعرفة حقائق الوجود والسيطرة عليها.

الثانى: معرفة الحكمة فى العلم الإلهى بالتعرف على موجودات هذا العالم، و أسبابه، ومعرفة النظام الذى يبنى عليه.

الثالث: التوصل إلى الحقيقة والإيمان عن طريق العقل، وليس عن طريق التقليد.

أما العلوم الدينية فيذهب العامرى

إلى أنها أشرف العلوم كلها منزلة و أعلاها مرتبة وأرفعها درجة، ويحدد ثلاثة أسباب لهذا:

السبب الأول: أن ثمرة العلوم كلها الوصول إلى الخير، و لا خير للعبد أفضل من التقرب إلى الله والإخلاص له، ويتم هذا عن طريق معرفة الدين الحق.

السبب الثانى: أن العلوم الدينية لا تهدف إلى مصلحة الأفراد فقط، بل إلى مصلحة الجماعات، فلم يوضع دين من الأديان للنفع الخاص، والفائدة الجزئية، بل يقصد بها المصلحة الكلية والحاجة إلى ما يعم الخلائق جدواه.

والسبب الثالث: إن العلوم غير الدينية تقوم على العقل، أما العلوم الدينية فتقوم على آساس أكثر يقينا، وهو الوحى الذى لا يعرض الشك عليه، ولا يجوز الغلط فيه، وقد يصير العلم الدينى آساسًا تبنى عليه سائر العلوم[٣٣].

وإذا كانت للعلوم هذه الفوائد، فإن الجمع بين هذه العلوم يحقق فائدة أكبر للإنسان. ويؤكد العامرى هذا بإظهار دعوة الدين لضرورة التعلم، مؤيدًا ذلك بشواهد من القرآن والسنة. فالمعرفة دعوة دينية، وقد خلق الله الإنسان محبا للعلوم، ففى التعلم استجابة لنداء الدين، بصرف النظر عن مصدر هذا العلم، فيقول العامرى: اقبل النصيحة من حيث أتتك[٣٤]، وهذا رد على بعض علماء الدين -حينذاك- الذين رفضوا العلوم الفلسفية؛ لأن مصدرها اليونان الوثنيين والموقف الصحيح -كما يراه العامرى -أن الألباء من أهل الإسلام قد سعوا لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوى الشهرة من حكماء الروم، وحكماء الفرس، وحكماء الهند، وحكماء اليونان، واستقصوا تأمل معانيها، وحلوا مواقع الشبه فيها[٣٥] فكل من حاول هدم الفلسفة -فى نظر العامرى -فهو يهدم الأساس العلمى والثقافى الذى تقوم عليه الحضارة. بل يؤدى هذا الموقف المتعنت من الفلسفة إلى الإضرار بالدين ذاته.

وينقد العامرى من يهاجم الفلسفة ويصفهم بأنهم طوائف "قد بلغوا من عظيم ضررهم، وظاهر آفاتهم إلى أن صيروا العلم سبة لدى الدهماء، وإصابة الحكمة نقيصة عند الرؤساء، بل صيروا الإسلام – على شرفه وقوة

أركانه -عرضة لطعن الطاعنين، وهدفا لثلب الملحدين[٣٦].

ولكن لماذا تعرضت الفلسفة إلى هجوم بعض علماء الدين؟ وهل كل العلوم الفلسفية مكروهة عندهم، أم أن رفضهم كان بناء على علم واحد فقط؟ خاصة أن الفلسفة فى هذا الوقت – كان يقصد بها كل العلوم.

لكى يجيب العامرى على هذا التساؤل يأخذ فى استعراض العلوم الفلسفية، وبيان موقف الدين من كل منها، وفائدة لكل علم للإنسان. ورأى أن العلوم الفلسفية صناعة ليس بينها وبين العلوم الدينية عناد سواء كانت رياضية أو طبيعية، فلم يبق من علوم الفلسفة إلا العلم الإلهى فهو سبب هجوم البعض على الفلسفة.

ولكى يعالج العامرى هذا الوضع، حاول التقريب بين الدين والفلسفة، وبيّن أن هذا العلم الإلهى لا يخالف العقيدة، بل العلوم الإلهية خادمة للعقيدة، والبحث فى الإلهيات توجد فى أصوله وفروعه عقائد توافق العقل الصريح ، وتؤيده بالبرهان الصحيح حسب ما توجبه العلوم الدينية ومعلوم أن الذى حققه البرهان، وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد[٣٧] فكل من الدين والفلسفة يحتاجان إلى العقل، ويقدم حقائق لا يمكن أن تتعارض مع العقل صراحة بل إن العلوم الدينية تقوم على أسس عقلية، وحقيقتها عقلية[٣٨] وهما معا يحققان سعادة الإنسان.

وهذا الموقف التوفيقى هو ما حاوله كثيرون قبل العامرى وبعده، فعلى سبيل المثال، أخذ الكندى بهذا الاتجاه قائلاً: إن فى الفلسفة علم الدنونية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع.... واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه[٣٩] وهو ما يؤكده فى موضع آخر، قائلاً: إن الشريعة ليست ضد الفلسفة، والفلسفة ليست ضد الدين، بل كلاهما يسعى إلى الحقيقة، الفيلسوف بجهد يكتسب، والنبى بإرادة مرسلة[٤٠].

وأخذ بهذا – أيضًا– أبو زيد البلخى، تلميذ الكندى، وأستاذ العامرى، بل لا يذكر للعامرى أستاذًا

للفلسفة غيره فيقول: إن الشريعة هى الفلسفة الكبرى ولا يكون الرجل متفلسفًا حتى يكون متعبدًا ، وهو نفس الاتجاه الذى سار فيه إخوان الصفا عندما رأوا أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان"يتفقان فى الغرض المقصود منها ، الذى هو الأصل، ويختلفان فى الفروع[٤١].

ويرى العامرى أن العلم وحده لا يكفى لتحقيق الفائدة المرجوة منه، بل الفائدة تكمن عندما يكتمل هذا العلم بالعمل، أو عندما يتحول هذا العلم إلى عمل، بل يذهب إلى الجوهر العقلى للإنسان يكتمل عندما يتحول العلم إلى عمل، فالعقل "المختص بالجوهر الأنسى هو أن يعرف الحق، ويعمل بما يوافق الحق"[٤٢] وهذا القول هو نفسه التعريف الذى وضع من قبل للفلسفة أو الحكمة، ولهذا فهو يشير فى موضع آخر إلى أن الإنسان فى معارفه التى يترقى فى درجاتها ليجد لنفسه قنية ليست كسائر القنيات، وهيئة ليست كجميع الهيئات. أى الحكمة التى هى علم الحق والعمل بالحق. فيجول (الإنسان) طالبا لبقائها، ناظرًا وباحثا عن حقيقة ذلك[٤٣].

ولما كان العامرى حريصًا على الجمع بين العلم والعمل، فقد دفعه ذلك لنقد طائفة الفلاسفة والمتكلمين ممن حاول فصل العلم عن العمل، وينقدهم قائلا: إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشًا، فإن العلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب فى العلوم الفاضلة إلا من أجل الأعمال الصالحة[٤٤]، أما الاكتفاء بالعلم دون العمل فهو مما يخالف المصلحة وطبيعة الإنسان إذ أن طبيعته مزودة بقدرتين: قدرة تحصيل العلم، وقدرة تقديم العمل، و لا يمكن الاكتفاء بإحداهما عن الأخرى، لأن العمل لا يشرف إلا بعلم ما. والعلم ليس مما يصفو لأحد بغير عمل[٤٥] والاكتفاء بأحدهما سيؤدى إلى الإخلال بنظام العالم وخير الإنسان. فالقدرة النظرية وحدها - لا تكفى لسد حاجات الإنسان. كما أن ترك العلم والاكتفاء بالعمل فقط سيؤدى إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوى الجهل والغباوة.

وواضح أن العامرى يرفض مبدأ "العلم لذاته" أو "العلم للعلم" - فالعلم يطلب من أجل العمل، ومن أجل تحقيق الخير للبشرية.

٦ -السعادة الإنسانية:

كرس العامرى مؤلفا بكاملة لعرض نظريته فى السعادة، وهو كتاب "السعادة والإسعاد". خصص الجزء الأول منه للسعادة، والجزء الثانى للأخلاق. ويشير أحد الباحثين إلى أهمية هذا الكتاب ليس على مستوى فلسفة العامرى فقط، بل على مستوى معرفة المصدر الفلسفى الأرسطى فى عصر العامرى، فيقول: إن معالجة العامرى لموضوع السعادة مفيدة، لا فى تبيين حجم العناية بموضوع السعادة فى ذلك العصر فحسب، بل فى الكشف عن المصدر الأرسطى الكبير من عبارات الفارابى[٤٦] ذلك لأن العامرى كان حريصا على ذكر مصدر أقواله، واستشهاداته التى أخذها أرسطو، على العكس من الفارابى.

يقسم العامرى السعادة الإنسانية إلى نوعين: سعادة إنسية وسعادة عقلية. ثم قسم كل نوع منهما إلى درجتين: إحداهما مطلقة، والأخرى مقيدة. ويعرف السعادة المطلقة بأنها هى التى ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسية والخارجية ويفعل صاحبها الأفضل فى جميع أوقاته وأحواله[٤٧]. أما السعادة المقيدة فهى "التى ينال باحثها الأفضل، ولكن بفعل الأفضل على قدر حاله"[٤٨].

وعلى الرغم من أن هاتين السعادتين - العقلية والإنسية -صادرتان عن الإنسان إلا إنهما يختلفان تمام الاختلاف، ولا يعنى إطلاق لفظ السعادة عليهما أنهما متفقتان ومتساويتان من حيث القيمة، أو أن موضوعهما واحد، بل بينهما اختلافات عديدة، فمن حيث الموضوع تختلف السعادة العقلية عن الإنسية، ذلك أن موضوع السعادة الأولى هو العقل ولذاته، وموضوع السعادة الثانية هو البدن والنفس بقواها البهيمية والشهوانية والنفس الناطقة المرتابة. أما السعادة العقلية فموضوعها النفس بالنظرية تطلب العلم لذاته، فتطلب العلم لتعرف، وليس لشىء آخر سوى

النظر فيما تعلم[٤٩].

وهذا التقسيم للسعادة أخذه العامرى عن أرسطو، الذى قسم السعادة إلى نوعين: عملية ونظرية. وقد أخذ بهذا التقسيم أيضا كثير من فلاسفة الإسلام، مثل الفارابى، ابن سينا ومسكويه وغيرهم.

أما الاختلاف بين السعادة الإنسية والعقلية من حيث القيمة، فإنهما يختلفان فى درجتهما وأفضليتهما، فإحداهما ناقصة، وهى السعادة الإنسية، والأخرى تامة، وهى السعادة العقلية. أما سبب النقص الذى يلحق السعادة الإنسية، فيرجعه العامرى إلى كونها مكتفية بنفسها على حين أن السعادة الحقة هى التى تكون مكتفية بذاتها، فالسعادة الإنسية سعادة ناقصة. وكان الخير الحقيقى الذى يسعى إليه الإنسان من وراء علمه أو عمله هو تحقيق السعادة العقلية، فهى الخير الأقصى لأننا نرغب فيها لذاتها، وليس لأنها وسيلة لشىء آخر. فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها، لأنها وسائل إلى تحقيق السعادة. أما السعادة الحقة فهى التى تعد الغاية من السعى الإنسانى، وهى الخير المناسب للإنسان من حيث هو إنسان، وهى اللذة العقلية التى تقوم على العلم والبحث العقلى القائم على التأمل، وهذا التأمل الموجه إلى موضوعات ثابتة لا تتغير، ويكون موضوعها أشرف الموجودات ولايوجد ما هو أشرف من المعرفة الإلهية.

وكان الإنسان الذى يتفرغ لمثل هذه المعرفة هو الحكيم بمعنى الكلمة، ويضعه العامرى فى أرفع المراتب الإنسانية، وهى المرتبة التى يقترب فيها من الله، ويصير العبد ربانيا بالحقيقة[٥٠] فأسمى درجات السعادة أن يتقرب الإنسان من معرفة الله، والعالم الإلهى بما فيه من عقول و مفارقة وملائكة. هذا الإنسان هو الحكيم وهو الإنسان السعيد بسعادة مطلقة، لأنه سعيد بالمعرفة الإلهية والمتحقق بأحق اللذات، ألا وهى لذة الحكمة فالسعادة هى مشاركة الإنسان للملأ الأعلى على فى سعادته، والتشبه بهذا العالم بقدر طاقة الإنسان.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. القاهرة سنة ١٩٤٩- ج٣ ص ٣٨.

(٢) التوحيدى: المقابسات. تحقيق حسن القاهرة سنة ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م .

(٣) مسكويه: الحكمة الخالدة. تحقيق د.عبد الرحمن بدوى- القاهرة السندوبى ص ٣٤٧.

(٤) العامرى الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د.عبد الحميد غراب. القاهرة ط١ سنة ١٩٦٧.

(٥) الأمد على الأبد. تحقيق أورت: ك. روسن - دار الكندى - بيروت سنة١٩٧٩.

(٦) السعادة والإسعاد. نشرة مجتبى مينوى طهران سنة١٣٣٦هـ/١٩٥٧ م مصورة عن نسخة خطية- وقد ظهرت مؤخرا طبعة أخرى بالقاهرة.

(٧) رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية، تحقيق. سحبان خليفات. .. . الأردن- الجامعة الأردنية سنة١٩٨٨.

(٨) العامرى. الإعلام بمناقب الإسلام ص٨٢- ١١١.

(٩) العامرى: المصدر السابق ص١٢٣.

(١٠) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية- ضمن كتاب رسائل العامرى ص ٣٦٤.

(١١) العامرى: رسائل العامرى وشذراته ص٥١٧.

(١٢) التوحيدى: المقابسات ص ٣١٧.

(١٣) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية ص٣٧٨.

(١٤) العامرى: الأمد على الأبد ص١٠٠.

(١٥) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية ص٣٧٩، وأيضا الأمد على الأبد ص١١٠.

(١٦) العامرى: المصدر السابق ص١٠٢.

(١٧) العامرى: شذرات ص ٥٢٠.

(١٨) العامرى: الأمد على الأبد ص٢٨.

(١٩) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية ص٣٦٨.

(٢٠) العامرى: الأمد على الأبد ص٩٤.

(٢١) العامرى: المصدر السابق ص ١٣٣.

(٢٢) العامرى: السعادة والإسعاد ص٤٤١.

(٢٣) العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام ص١٢٩.

(٢٤) العامرى: السعادة والإسعاد ص ٤٥١.

(٢٥) العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية ص٣٧٧.

(٢٦) العامرى: الرسائل ص ٢٦٣- ٢٦٤.

(٢٧) العامرى: السعادة والإسعاد ص٣٥٧.

(٢٨) العامرى: الأمد على الأبد ص٥٩.

(٢٩) العامرى: السعادة والإسعاد ص٤١.

(٣٠) العامرى: المصدر السابق ص٤١٠.

(٣١) العامرى: الإعلام ص١٢.

(٣٢) العامرى: المصدر السابق ص ١٠٢.

(٣٣) العامرى: السعادة والإسعاد ص١٦٦.

(٣٤) العامرى: الإعلام ص ١٨٢.

(٣٥) العامرى:رسالة: الأبصار والمبصر ص ٤١٢.

(٣٦) العامرى: الإعلام ص ٨٣.

(٣٧) العامرى: المصدر السابق ص ١٠٢.

(٣٨) الكندى: رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د.محمد عبد الهادى أبو ريدة. دار الفكر العربى – القاهرة سنة١٩٥٠ج١ ص ١٤.

(٣٩) الكندى: رسالة بعنوان: كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة نسخة ضمن رسائل الكندى ج١ ص٣٧٣.

(٤٠) إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلى – المطبعة العربية – القاهرة سنة ١٣٤هـ / ١٩٢٨م ج٣ ص٤٨.

(٤١) العامرى: التقدير لأوجه التقدير ص٣٠٦.

(٤٢) العامرى: شذرات ص ٥١٩- ٥٢٠.

(٤٣) العامرى: الإعلام ص٧٥.

(٤٤) العامرى: شذرات ص٥١٢.

(٤٥) د. سبحان خليفات: مقدمة رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابى، الأردن سنة ١٩٨٧ص٨٩.

(٤٦) العامرى: السعادة واسعاد ص٥.

(٤٧) العامرى: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤٨) العامرى: المصدر السابق ص٦.

(٤٩) العامرى: شذرات ص ٤٨.

(٥٠) العامرى:شذرات ص ٤٨٠

مراجع للاستزادة:

١- أبو زيد (د. منى أحمد) الإنسان فى الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة فى فكر العامرى- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت سنة ١٤١٤/ ١٩٩٤.

٢- التوحيدى (أبو حيان) الإمتاع والمؤانسة- شرح أحمد أمين وأحمد الزين - منشورات المكتبة العصرية بيروت سنة ١٩٥٣.

٣- عواد (محمد أحمد): الفلسفة الأخلاقية عند أبى الحسن العامرى - رسالة ماجستير -الجامعة الأردنية سنة ١٩٩١.

٤- فؤاد (د. عبد الفتاح): متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى (رسالة دكتوراه).

عبد الله بن السيد البطليوسى

هو أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسى، ولفظ السيد بكسر السين وسكون الياء من جملة أسماء الذئب، والبطليوسى نسبة إلى مدينة بطليوس، والتى تقع على الحدود الشرقية للبرتغال، وهى من إقليم مارده التى تتسم بانبساط الأرض، وكانت حاضرة بنى الأفطس. وقد ولد عبد الله ابن السيد فى أرضها. وكان والده متدينًا يكثر من الصلاة وقراءة القرآن، وقد اهتم بتعليم ابنه القراءة والكتابة، وحثه على الفضيلة والعمل الطيب، وقد درس الفقه، والنحو، والبلاغة، والتفسير، وتبحر فى الشعر قراءة وكتابة، ودرج على ما درج عليه أقران زمانه، واشتهر بأنه كان عالمًا بالآداب واللغات متبحرًا فيهما، مقدمًا فى معرفتها وإتقانها، وهو بالأندلس فى الأدب كالجاحظ فى المشرق، بل أرفع وأنفع، وله مؤلفات كثيرة أشهرها:

-الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب.

-المقتبس فى شرح موطأ مالك بن أنس.

-التنبيه المستولى على كل أمر من الديانة.

-إثبات النبوات وتحقيق الشرائع والديانات.

-التنبيه على السبب الموجب لاختلاف العلماء فى اعتقاداتهم وآرائهم وسائر أغراضهم وأنحائهم.

واشتهر ابن السيد بأنه شيخ وإمام المعارف فى زمانه، وأنه المالك لزمامها، ولديه تنشد وتعرض أصعب قضايا الإعراب، وذلك لإلمامه بشوارد اللغة. وصفه المترجمون لسيرته بأنه فى أحاديثه عن اللغة لم يخرج عن القرآن والسنة، ومؤلفاته وشروحه فى هذا المضمار أصناف كثيرة، وقد أثبتت المراجع التى عاصرته ما يشنف الآذان لكثرة إلمامه بغرائب اللغة والإعراب،

وكان يعتبر أن دراسة النحو القرآنى هى المفتاح الذى ينفتح به كثير من شوارد النحو، وأن القرآن هو كتاب النحو الأكبر.

عاش فترة طويلة من حياته فى دولة ابن رزين، وخدم رياسته لفترة، ثم عدل إلى التدريس، حيث نصب نفسه لإقراء علم النحو، لإلمامه بما جاء به القدامى والمحدثون فى عصره، وبعد أن فارق بنى رزين دخل سرقطة أيام المستعين بالله أحمد بن محمد سليمان بن هود (٤٧٨ -٥٠١هـ) والذى أحضره معلمًا للمعرفة، ونوه بشرف وجوده، وكان المستعين يعانى سوء الأحوال، إلا أنه رفع عبد الله بن السيد أرفع محل، وأنزله منزلة أهل العقد والحل، وأطلعه على أسراره، وأقطعه ما شاء من النعم، وكان حضورهما معًا مع خواص الندماء والأصحاب، ويمكن القول إن ابن السيد كان له فى دولة ابن رزين مجال ممتد ومكان معتد وعندما اختلت واعتلت شهرة بنى رزين، اضطر ابن السيد إلى الاغتراب بلوعته وجواه.

وقد وصفت مدينة سرقطة فى تلك الفترة بأنها زهرة الدنيا، وأن جمالها يفتن العيون لكثرة أنهارها ومائها المنساب وخضرتها الدائمة وخمائل الزهر، وتضوع زهور رياضها وأغاديرها، وأنها جنة الدنيا وفتنة المحيا ومنتهى الوصف وموقف السرور. يبسم زهرها وتنساب أنهارها وتتفتح خمائلها.

وقد عاش ابن السيد فى قصر السدير الذى أقامه النعمان الأكبر، لكى يتخذه ملوك العجم للراحة والاستجمام.

وقد وصفه الفتح بن خاقان صاحب القلائد والمطمح بأنه أزخر علماء عصره، فقد طبق الأرض علمًا وملأها ذكاءً وفهمًا، وهو بين أقرانه أوسعهم معرفة وأحسنهم فى خواطره، وأصدقهم لسانًا، وأعمهم إحسانًا، وأرفعهم راية وأبعدهم غاية، وأنه الفقيه الحافظ، الإمام الأوحد، وأنه لو كان للأيام ألسنة لتحلقت بأوصافه المتناسقة ولرددت فنون بيانه، ولعجزت عن إنصافه، ووصف حظه من العلوم والمعارف بأنه ضارب قداح العلوم، ولو أدركه الأحنف بن قيس لشهد له

بالحلم، ولو عاصره عمرو بن العاص لما ادعى ضرًّا أو نفعًا، خدم الرياسات وعرف طرق السياسة إلى أن أصبح شيخ المعارف، وهو الذى يقود زمامها لا سيما شوارد اللغة العربية فى الإعراب ومحاسنه تدور جريًا بما يكتب، وكان ابن السيد البطليوسى قد وصل إلى قمة النثر والشعر، واعترف به البلغاء - ولم يكن هناك من يجاريه أو يباريه.

أخذ على القدامى من علماء النحو أنهم اعتمدوا فى وضع قواعده على ما بلغهم من كلام العرب شعرًا ونثرًا، وآثروا جانب المنطق، ويقول ابن السيد: غنى عن البيان أن اعتماد النحو على لغة القرآن أفضل من اعتماده على شواهد الشعر؛ لأن أسلوب القرآن وسياقه وتركيبه مبرآن من الضرورات الشعرية، والشواذ التى يعج بها الشعر ويمتلئ بها غريب اللغة، ثم إن كثيرًا من الشواهد النحوية لا يعرف له قائل، وقد يكون مصنوعًا لإثبات قاعدة معينة، ويقول: والذى نعرفه من حكاية أبى الأسود الدؤلى أن النحو نشأ فى أحضان القرآن، ثم لجأ إلى الشعر والأمثال، وفى الكتاب العزيز أساليب وتراكيب لا يمكن أن يفى غيرها بمعناها، ولا يؤدى سواها ما تؤديه. ولقد حير هذا الأسلوب القرآنى عقول النحاة. وخانهم الحس والذوق اللغوى فالتمسوا فى التقدير والتأويل وسيلة.

حضر مع القادر بالله بن ذى النون بمجلس الناعورة بطليطلة التى ينفح شذاها العطر، والقادر بالله قد التحف الوقار وارتدى ثوبه، ورائحة الزهر قد عبقت المكان، وقد بدت نقط الندى على أوراق الشجر فى الروض، فقال رحمه الله يصف الأحوال:

يامنظرًا إن رقعت بهجته
أذكرنى حسن جنة الخلد
تربه مسك وجو عنبره
وغيم ند وطش ما ورد
والماء كاللازورد قد نظمت
فيه اللآلى فواغر الأسد
كأنما جائل الحباب به
يلعب فى حافتيه بالنرد
تراه يزهى إذا يحل به الـ
قادر زهو الكتاب بالعقد
تخاله إن بدا به قمرًا
تما بدا فى مطالع السعد

كأنما ألبست حدائقه

ما حاز من شيمة ومن مجد

كأنما جادها فروضها

بوابل من عينه رغد

لا زال فى عزة مضاعفة

ميمم الرفد دارى الزند

وقال فى الزهد وهو غرض قد أكثر القول فيه تضرعا إلى باريه. مما يدل على ورعه وصفاء منهله فى التقوى، وكثيرًا ما أعلن عن هذه الاتجاهات.

إلهى إنى شاكر لك حامد

وإنى لساع فى رضاك وجاهد

وإنك مهما زلت الغل بالفتى

على العائد التواب بالعفو عائد

تباعدت مجدًا وأدنيت تعطفًا

وحلما فأنت المدنى المتباعد

ومالى على شىء سواك معول

إذا دهمتنى المعضلات الشدائد

أغيرك أدعو لى إلها وخالقا

وقد أوضح البرهان أنك واحد

وهل غبت عن شىء فينكر منكر

وجودك أم لم تبد منك الشواهد

وفى كل معبود سواك دلائل

من الصنع تبنى أنه لك عابد

وكل وجود عن وجودك كائن

فواجد أصناف الورى لك واجد

وله شعر فى وصف الفرس ومجلس الناعورة، ومجالس الأنس والطرب، وأنشد أبياتًا خاطب بها صاحب الأحكام بسرقطة.

وله قصيدة يخاطب فيها ابن صمادح، وأخرى ليزيد بن المعتمد بن عياد خاطبه بها من غرناطة وهو عابر سبيل ،وله أبيات عارض فيها أبا الفضل بن حسداى، وله فى وصف الراح ومدح بعض الأعيان، له فى الغزل وذكر العشق ومراسلات بينه وبين أبى الحسن راشد ، وله قصيدة، يمدح فيها ابن رزين، وأخرى يمدح فيها الظافر بن ذى النون، وابن لبون، وله فى الزهد، وله قصيدة يرثى فيها عبد الملك بن عبد العزيز. وله فى وصف طول الليل. وله قصائد فى الشكوى والبلوى، وله فى الرد على ابن أبى الخصال، وله فى وصف التين وفى وصف حمام، وله قصيدة يراجع فيها ابن جوشن، وله كتاب يراجع فيه الوزير أبى محمد بن سفيان، وآخر إلى الحسن الأخضر ومرٰجعًا لأبى عبد الله محمد عبد

اللطيف بن مطرف، وقد أثنى ابن خاقان على ابن السيد البطليوسي وأوضح خطة من العلوم والمعارف.

أ.د عبد الفتاح مصطفى غنيمة

مراجع للاستزادة:

١- عبد القادر الجرجانى: أسرا_ البلاغة، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا. ط صبيح ١٩٥٩م.

٢- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس. دار صادر بيروت ١٩٧١م،٣/٩٦-٩٨.

٣- السيوطى: بغية الوعاة ص٢٨٣.

٤- المقرى التلمسانى: أزهار الرياض، تحقيق: مصطفى السقا ، ابراهيم الإبيارى، وعبد الحفيظ شلبى ١٩٣٩م، (٥٦/١ وأيضا ص١٠٣-١٣٩).

٥- العماد الأصفهانى: الخريدة القسم الأندلسى٢/٥٠٩.

٦- المقرى التلمسانى: نفح الطيب، تحقيق: إحسان عباس ١٨٥/١.

٧- ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ٦٤/٤.

٨- ابن بسّام: الذخيرة، تحقيق: إحسان عباس.

العدم

العدم **Non being**: هو أحد المبادئ للحوادث. وهو أن لا يكون فى شىء ذات شىء من شأنه أن يقبله ويكون فيه، والمعدوم والمعدومية: فعبارة عن ما كان المحمول فيها عدم ذات كقولنا الإنسان أعمى[1].

وفى الاشتقاق اللغوى: عدمته، عدمًا، أى فقدته. الاسم العدم وذات قفل. ويتعدى إلى ثان بالهمزة فيقال لا أعدمنى الله فضلك أو فضله. وقال أبو حاتم: عدمنى الشىء وأعدمنى، فقدنى، وأعدمته فعدم مثل أفقدته ففقد ببناء الرباعى للفاعل الثلاثى للمفعول، وأعدم بالألف، افتقر فهو معدوم وعديم[2].

والواضح أن الدلالة الفلسفية واللغوية للعدم والمعدوم تعنى عدم وجود الشىء، أولا ثبوت لذات شىء، حائز للوجود العينى، أو الوجود الذاتى.

وليس للعدم أو المعدوم دلالة عند الفيلسوف السكندرى فيلون philon (ت:٥٠م)، وهو بصدد دراسة الوجود والعالم، فالعالم عنده لم يوجد بعد عدم، ولم يؤكد على أن العالم خُلق ولكن منذ الأزل، وأنه مما لاريب فيه أنه يؤكد فى آن واحد أن العالم عمل إلهى وأنه أزلى، والتعبير لا يتضمن أنه خلق الله.

وهكذا عبر فيلون السكندرى عن دلالة لفظ (عدم)[3].

وليس للعدم أو المعدوم دلالة ثبوتية عند بعض المذاهب، أو علماء الفرق الدينية، بينما قد يكون له دلالة ثبوتية عندما يتعلق المعدوم أو لفظ العدم بالشىء عند بعض المذاهب أو علماء الفرق الدينية الآخرين، وعلى سبيل المثال لا الحصر، ليس للمعدوم أو العدم دلالة عند الجهم بن صفوان، وهو أحد زعماء الجبرية فى الفكر الإسلامى (ت:١٢٧هـ)، فالعدم أو المعدوم ليس شيئًا، ولا معنى، ولذلك فليس موجودًا ولا معلومًا، ونستدل على ذلك بهذا النص يقول: "إن الله تعالى يعلم الشىء فى حال حدوثه، ومحال أن

يكون الشيء معلومًا وهو معدوم، لأن الشيء هو الجسم الموجود، وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل"[٤].

غير أن دلالة العدم -والمعدوم -في أوساط المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والماتريدية على طرفي نقيض، وهذا يتضح في تحديد وتعريف كل فريق منهم لهذه الدلالة لغويًا أو اصطلاحيًا فالمعتزلة يذهبون إلى أن العدم، والمعدوم، حال أو شيء.

وقد أحدث الشحام (٢٦٧هـ) هذا القول فقال: "المعدوم شيء، وذات، وعين، وأن له خصائص المتعلقات في الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضًا، ولونًا، وكونه سوادًا، أو بياضًا"[٥].

ويضيف إلى ذلك قوله: كما أن الجواهر والأعراض في حال العدم لم تزل معلومة من الله، وما يعلمه الله تعالى فهو قديم[٦].

وقد ذهب علماء أهل السنة والجماعة من الماتريدية[٧]. وكذلك الأشاعرة إلى النقيض من هذا القول، فالماتريدية: ينكرون شيئية المعدوم، أو أن يكون العدم شيئًا له صفة الثبوت بالجوهر في الأزل، ويتفقون بذلك مع الأشاعرة كذلك، ويهاجمون المعتزلة والفلاسفة في ذلك[٨].

فالأشاعرة: ينفون عن العدم، أو المعدوم صفة الوجود، أو الحال هذا يتضح بمعنى الشيء وحقيقته، يقول الإمام أبو المعالي الجويني (ت:٤٧٨هـ)، وهو من كبار زعماء الأشاعرة وإمامهم أيضًا، بعد أستاذه أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) هذا ما صار إليه أهل الحق، أن حقيقة الشيء الموجود كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئًا لا يوصف بالوجود. ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئًا. فاطراد الحد في طرده وعكسه. والمعدوم منتفٍ من كل الوجوه[٩].

ومعنى تعلق العلم به أي العلم بانتفائه، وعلى ذلك فإن الشيء لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن المعدوم والعدم عندهم يعني اللاوجود، أو اللاموجود، وهذا يختلف عن المعتزلة الذين جعلوا الثبوت أعم من الوجود، أي أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو في الحال معدوم. أو عدم[١٠].

وجدير بالذكر أن فكرة الخلاف

بين المعتزلة الذين يمثلون جانب العقل فى الفكر الإسلامى، وبين كل من الأشاعرة والماتريدية الذين يمثلون التوسط بين العقل والنقل حول شيئية المعدوم، ربما ترجع إلى أن المعتزلة بمنهجهم العقلى أرادوا أن يوسعوا دائرة العلم الإلهى، بحيث يشمل الشىء فى حال الوجود الثبوتى العينى، أو فى حال كونه معدومًا أو عدمًا، أما الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة كما أشرنا، فقد تحرجوا فى إثبات أن المعدوم له ثبوت أو وجود أو حال من الأحوال خوفًا أن ينسحب ذلك إلى إثبات وجود قديم مع الله تعالى أزلاً وأبدًا.

فالله تعالى هو المتفرد بالوجود أزلاً وأبدًا أما حال الشىء المعدوم فى حال العدم، فلا وجود له ولا تطرأ عليه آية صفة ثبوتية وهذا من المحال عندهم[١١].

أ.د محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

الهوامش:

(١) ابن سينا (أبو على الحسين ت ٤٢٨هـ) كتاب الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) دكتور عبد الأمير الأعسم دراسة وتحقيق، ص٢٥٥، ص٢٩٧ ، ط الهيئة العامة للكتاب١٩٨٩م، كذلك دكتور زكى نجيب محمود، مصطلحات الفلسفة ص٦٣، ط المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ــ القاهرة ١٩٦٤م. كذلك سيف الدين الآمدى ت ٦٣١هـ، كتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) ص٣٢٦.

(٢) الفيومى (أحمد بن على) المصباح المنير. ٢٩/٢ (مادة عدم) المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٠هـ .

(٣) إيميل بريبيه الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ص٤٠٠، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، ط الحلبى بمصر١٩٥٤م.

(٤) دكتور على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٣٣٨/١، ط دار المعارف١٩٨١م.

(٥) دكتور على سامى النشار، فرق وطبقات المعتزلة ١٦٩/٢، ط دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية ١٩٧٢م.

(٦) المصدر السابق ص١٤١.

(٧) المصدر السابق نفسه .

(٨) الصابونى (نورالدين) كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين، أماكن متفرقة تحقيق دكتور فتح الله خليف ط دار المعارف ١٩٦٩م.

(٩) انظر الإمام الجوينى (أبوالمعالى) الشامل فى أصول الدين ص٣٤، تحقيق هلمون كلويفر، ط دار العرب للبستانى القاهرة ١٩٨٩م.

(١٠) دكتور أحمد محمود صبحى، فى علوم الكلام، ج١ (المعتزلة) ص٢٨١. ط دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٥م.

(١١) للمزيد من التفاصيل فى هذا الموضوع ينظر إلى:

أ- المصدر السابق ص٢٨١ وما بعدها.

ب- الدكتور محمد محمود أبو قحف، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها) ص٢٦٥ وما بعدهاــ ط دار الحضارة ١٩٩٨م .

ج- الدكتور محمد محمود أبو قحف، شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة ــ مجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق. عدد إبريل ١٩٩٢م.

مراجع للاستزادة:

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس): كتاب الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط الهيئة العامة للكتاب١٩٨٩م .

٢- أحمد محمود صبحى (دكتور): فى علم الكلام (ط المعتزلة). ط دار النهضة العربية بيروت١٩٨٥م.

٣- الآمدى (سيف الدين): كتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين-(ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) تحقيق ودراسة عبد الأمير الأعسم. ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٩م .

٤- إميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى- ترجمة دكتور عبد الحليم النجار، محمد يوسف موسى، ط الحلبى بمصر١٩٥٤م .

٥- الجوينى (أبوالمعالى إمام الحرمين): الشامل فى أصول الدين. تحقيق هلموت كلويفر زط دار العرب للبستانى. القاهرة ١٩٨٩م.

٦- زكى نجيب محمود (دكتور): مصطلحات الفلسفة- ط المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية- القاهرة ١٩٦٤ م.

٧- الصابونى (نور الدين): كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين- تحقيق دكتور فتح الله خليف ط دار المعارف ١٩٦٩ م.

٨- على سامى النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١ ط دار المعارف١٩٨١م.

٩- على سامى النشار (دكتور): فرق وطبقات المعتزلة ج٢- ط دار المطبوعات الجامعية- الإسكندرية ١٩٧٢م .

١٠- الفيومى (احمد بن على): المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى. ج ٢ مادة (عدم) ط. المطبعة الوهبية بمصدر ١٣٠٠هـ .

١١- محمد محمود أبو قحف (دكتور): الفلسفة الإسلامية (شخصياتها ومذاهبها) ط دار الحضارة طنطا ١٩٩٨م .

١٢- محمد محمود أبو قحف (دكتور): شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة-مجلة كلية الآداب-جامعة الزقازيق عدد ابريل ١٩٩٢م.

العشق

العشق لغة: كما قال أئمة اللغة: أشد الحب، يقال (عَشِقَ): إذا أحَبَّ حُبًّا شَديدًا. والعشق نوع من أنواع المحبة، والمحبة عاطفة واحدة أو حقيقة واحدة العين، تتطور وتتصعد، وفى كل مرحلة من مراحل تصعدها تتخذ اسما: الحب، الهوى، العشق، الود، الغرام، الهيام. والحب: هو ميل الطبع أو انفعال نفسانى ينشأ عند: الشعور بحسن شىء من صفات ذاتية أو إحسان، أو اعتقاد فى نفع مَن يجر إليه الخير، فإن تأكد ذلك الميل، وقوى هذا الانفعال سمى "عِشْقًا". وسئل أَبو العباس أَحمد بن يحيى عن الحُبِّ والعِشْقِ: أَيّهما أَحمد؟ فقال: الحُب، لأَن العِشْقَ فيه إِفراط، وسمى العاشِقُ عاشِقًا لأَنه يَذْبُلُ من شدة الهوى كما تَذْبُل العَشَقَةُ إِذا قطعت[1].

وقد كُنِّى عن العشق فى القرآن بشدة الحب كما فى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (البقرة:١٦٥). فهو المحبة التامة القوية الخاصة التى تشغل قلب المحب وفكره وذكره لمحبوبه و على هذا المعنى فالعشق هو أحد أنواع الحب الذى لا يُنكر ولا يُذَم، فكلُّ عشق يُسمَّى حبًّا وليس كلُّ حبٍّ يُسمَّى عِشْقًا، وقد قيل: نهاياتُ المحبةِ بداياتُ العشق.

ومحبة الله على مراتب بعضها أعلى من بعض، فأشد العباد حبا لله أحسنهم تَخَلُّقًا بأخلاقه مثل: العلم، والحلم، والعفو، والستر على الخلق، وأعرفهم بمعانى صفاته أبعدهم نزاعا له فى معانى الصفات التى لا ينبغى أن يشاركه فيها أحد؛ مثل: الكبر، والعز، وطلب الذكر.

وكذلك أشدهم حبًّا لرسول الله واتباعا لآثاره وأشبههم هديا بشمائله، وحَسْبُك أن الله قد جَعَلَ

طاعتَه عينَ طاعتِه ومحبتَه شرطَ محبتِه، وما ذاك إلا لأن الله سبحانه جَعَلَ النور والهداية الَّذين أفاضهما على عالمنا بواسطته، ولذلك سمَّاه نورًا مبينًا وسراجًا منيرًا، وجعله رحمةً للعالمين.

وقد اختُص سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكمال مقام المحبة، فإنه أُعْطِى من هذا المقام ما لم يُعط غيرُه - من الأنبياء عليهم السلام -، ولتحققِه به قال تعالى فيه: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ (النساء:٨٠)، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ (الفتح:١٠)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٣١).

و قد قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى الفتاوى: " والناس فى العشق على قولين: قيل إنه من باب الإرادات وهذا هو المشهور وقيل من باب التصورات وأنه فساد فى التخييل حيث يتصور المعشوق على ما هو به قال هؤلاء ولهذا لا يوصف الله بالعشق ولا إنه يعشق لأنه منزه عن ذلك ولا يحمد من يتخيل فيه خيالاً فاسدًا.

وأما الأولون فمنهم من قال يوصف بالعشق فإنه المحبة التامة والله يحَبُّ ويُحَبُّ وروى فى أثر عن عبد الواحد بن زيد لأنه قال لا يزال عبدى يتقرب إلى يعشقنى وأعشقه وهذا قول بعض الصوفية ·والجمهور لا يطلقون هذا اللفظ فى حق الله لأن العشق هو المحبة المفرطة الزائدة على الحد الذى لا ينبغى.. والعشق مذموم مطلقا لا يمدح لا فى محبة الخالق ولا المخلوق لأنه المحبة المفرطة الزائدة على الحد المحمود و أيضا فإن لفظ العشق إنما يستعمل فى العرف محبة الإنسان لامرأة[٢].

والقشيرى فى الرسالة روى عن أبى الدقاق رحمه الله أنه قال.. العشق مجاوزة الحد فى المحبة والحق لايوصف بالعشق لأنه لايوصف بأنه يجاوز الحد. وقيل ظاهرة العشق مرجعها إخوان السفا، أما التهانوى فى كشاف

اصطلاحات الفنون فخالف ذلك، وأورد مصطلح العشق على أنه من مصطلحات الصوفية، ثم أورد بعض أقوال القوم فى الباب، فقال: "حده عند أهل السلوك: بذل ما لك، وتحمّل ما عليك، وقيل: هو آخر مرتبة المحبة، والمحبة أول درجة العشق، وقيل: هو عبارة عن إفراط المحبة وشدتها[٣]، وقيل: نار تقع فى القلب فتحرق ما سوى المحبوب، وقيل:..."، وهكذا، فإنها أقوال تدور جميعا حول المعنى اللغوى، ولا تعتبر هذه الأقوال تعريفات فنية بالمعنى الدقيق كما هو واضح[٤].

و قد ذكر العلماء للمحبة مراتب عشراً:

أولها العلاقة: وسميت بذلك لتعلق القلب بالمحبوب.

الثانية الإرادة: وهى ميل القلب إلى محبوبه وطلبهُ له.

الثالثة الصبابة: وهى انصباب القلب إلى المحبوب بحيث لا يملكه صاحبه، كانصباب الماء فى المنحدر.

الرابعة الغرام: وهو الحب اللازم للقلب لا يفارقه، بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه.

الخامسة الوداد: وهو صَفوُ المحبة، وخالصها، ولبها.

السادسة الشغف: وهو وصول الحب إلى شغاف القلب. قال الإمام الجنيد رحمه الله تعالى: الشغف أن لا يرى المحب جفاءً، بل يراه عدلاً منه ووفاءً.

وتعذيبُكم عذبٌ لدى وجَوْرُكم
على بما يقضى الهوى لكمُ عدلُ

السابعة العشق: وهو الحب المفرط الذى يُخاف على صاحبه منه.

الثامنة التتيُّم: وهو التعبد والتذلل، يقال: تيَّمه الحب أى ذَلَّلَهُ وعبَّده.

التاسعة التعبد: وهو فوق التتيم، فإن العبد لم يبق له شيء من نفسه.

العاشرة الخُلَّة: انفرد بها الخليلان إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وهى المحبة التى تخللت روح المحب وقلبه، حتى لم يبقَ موضع لغير المحبوب[٥].

و هذا يعنى أن العشق درجة من درجات المحبة، والأدلة على محبة الله لعبده، ومحبة العبد لربه كثيرة. قال الله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ (المائدة:٥٤). وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (البقرة:١٦٥). وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ (آل عمران:٣١). ويحببكم الله: دليل على المحبة وفائدتها وفضلها.

وفى السنة عن أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث مَنْ كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود فى الكفر كما يكره أن يقذف فى النار»(٦).

وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى: «مَنْ عادى لى وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحبَّ إلى من أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، وإن سألنى لأعطينَّه، ولئن استعاذنى لأعيذنه»(٧).

وعن أبى هريرة ﷺ عن النبى ﷺ قال: «إذا أحب الله العبد دعا جبريلَ فقال: إنى أحب فلاناً فأحبَّه، فيحبه جبريل، ثم ينادى فى السماء فيقول: إن الله يحب فلاناً فأحِبُّوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول فى الأرض»(٨).

وعن أبى الدرداء ﷺ عن النبى ﷺ أنه قال: «كان من دعاء داود عليه السلام: اللهم إنى أسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذى يبلغنى حبك، اللهم اجعل حبك أحب إلى من نفسى وأهلى ومن الماء البارد»(٩).

والقرآن والسنة مملوءان بذكر مَنْ يحبه الله من عباده، وذكر ما يحبه من أعمالهم وأقوالهم وأخلاقهم كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (آل عمران:١٤٦).

﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة:٩٣).
﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التوابينَ ويُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. وقوله فى ضد ذلك: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ (البقرة:٢٠٥). ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ (الحديد:٢٣). ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ (آل عمران:٥٧).

وقد جعل رسول الله ﷺ حب الله ورسوله من شرائط الإيمان فى أحاديث كثيرة فقال: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين»[١٠]. وقد وجه الرسول الأعظم ﷺ أصحابه للمحبة، لما لها من الأثر العظيم والمقام الرفيع، ولَفَتَ أنظارهم إلى نعمه تعالى وبالغ إفضاله، ثم بيَّن لهم أنَّ حبهم لله يقتضى حبهم لحبيبه الأعظم عليه الصلاة والسلام، كما أنَّ حبهم لرسول الله ﷺ يوصلهم إلى حب الله تعالى. قال عليه الصلاة والسلام: «أَحِبُّوا الله لما يغذوكم من نعمه، وأَحِبّونى بحب الله»[١١].

وقد بشر الرسول ﷺ المحبين بالمعية مع محبوبهم، فقد روى أنس ﷺ أن رجلاً سأل النبى ﷺ متى الساعة يا رسول الله ؟ قال: «ما أعددتَ لها؟ قال: ما أعددتُ لها من كثير صلاة ولا صوم ولا صدقة ولكنى أحب الله ورسوله. قال: أنت مع مَنْ أحببتَ. قال أنس: فقلنا ونحن كذلك؟ قال: نعم. ففرحنا بها فرحًا شديدًا»[١٢].

والأحاديث فى المحبة كثيرة، وكلها تشير إلى عظيم فضلها، وبالغ أثرها، وحين تحقق الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم بمحبة الله ورسوله بلغوا أوج الكمال فى الإيمان والأخلاق والتضحية، وأنستهم حلاوة المحبة مرارة الابتلاء وقساوة المحن، وحملهم دافع المحبة على بذل الروح والمال والوقت، وكلِّ غالٍ ونفيسٍ فى سبيل محبوبهم لعلهم يحوزون رضوانه وحبه. لكن لم يرد لديهم كلمة العشق.

أما تعبير العشق المقارب للحب

والمحبة فهو ينطبق على حب العبد لله عز و جل ويستعمل لبيان اختلاف فى الحب متعلق بالدرجة. فالعشق والحب من طبيعة واحدة إلا أن العشق يدل على درجة فى الحب أقوى عند الغزالى، وطريقة الغزالى فى تعبيره (أعنى استعماله لكلمتى الحب والمحبة فى حديثه عن الحب الصوفى وعدم تمييزه بين الكلمتين ثم التعريف الذى أتى به للعشق فى كتبه) قد تؤكد ما استخلصه ماسينيون من وجود اتجاه سائد فى المؤلفات الصوفية حول الحب والمحبة و الشوق و العشق لفظًا ومعنى وذلك فى كتابه: دراسة فى الأصول اللغوية الاصطلاحية للتصوف الإسلامى بدءاً من القرن الثالث الهجرى. و "بولس نويا" فى كتابه تفسير القرآن واللغة الصوفية: له بحث جديد حول المصطلحات الفنية للمتصوفين المسلمين[١٣].

وكان الصوفية -قبل رابعة- يترددون فى قبول كلمة "الحب" فمالك بن دينار الصوفى (ت:١٣١هـ) كان يتحاشى لفظ "الحب" ويستخدم بدله كلمة "الشوق"، وعبدالواحد بن زيد (ت:٧٧هـ) كان يفضل لفظ "العشق" فى أقواله. ومع رابعة بدأت كلمة أو مصطلح "الحب الإلهى" تأخذ مكانها فى أقوال الزهاد ممن جاؤوا بعدها، مثل: معروف الكرخى (ت:٢٠١هـ)، والمحاسبى (ت:٢٤٣هـ) الذى خصص لموضوع "المحبة" فصلا كاملا فى كتابه: "الرعاية لحقوق الله"، وذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) الذى فاضت مأثوراته بهذه الكلمة.

المحب إذا كان واعيا بحبه ومكتسبًا له سمى "محبًا" وإذا كان مختطفا بالحب سمى "عاشقًا" والفرق بينهما -فيما يقول شيوخ التصوف -أن المحب مريد والعاشق مراد[١٤].

قال رسول الله ﷺ: «والّذى نفسى بيده لا تدخلوا الجنّة حتّى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتّى تحابّوا، أوَلا أدلّكم على شىء إذا فعلتموه تحاببتم: أفشوا السّلام بينكم».

وعن أبى الدرداء رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «كان من دعاء داود عليه السلام: اللهم إنى أسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذى يبلغنى حبك، اللهم اجعل حبك أحب إلى من نفسى وأهلى ومن الماء البارد»(١٥).

وكلمة إله فى لغة العرب مأخوذة من الوَلَه، وهو الحبّ والتحيّر فى صفات المحبوب(١٦) والعلاقة بين الله والخلق مبنيّة على الحبّ والودّ ؛ لذا وصف نفسه سبحانه، الرّحيم الودود، حتّى ورد فى بعض الروايات أنّ الله لا يكره خلقه، وإن كفروا به وعادوه، إنّما يكره أفعالهم السيّئة التى يفعلونها. وكم عبّر القرآن عن حبّ الله للإنسان، وعرّفه للخلق بأنّه الحبيب المحبّ لفاعلى الخير والمعروف، فقال:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة:١٩٥)

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة:٢٢٢).

والعشق عند الصوفيين هو نوع من المحبة، يشير إلى حب الإنسان لله(١٧).

أ.د رمضان البسطاويسى

الهوامش:

(١) ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م. [مادة عشق].

(٢) ابن تيمية: الفتاوى.

(٣) انظر مثلا باب العين من معاجم الصوفية التالية: معجم اصطلاحات الصوفية للكاشانى (ص١٢٤ – ١٥١)، رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال للكاشانى، لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام (٩٧/٢ – ١٧٠)، جامع كرامات الأولياء للكمشخانوى، (ص٦٤ – ٦٥). كما يورده الشريف الجرجانى فى باب العين من تعريفاته (١٤٥-١٦٠).

(٤) معجم اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق القاشانى أو الكاشانى، تحقيق: د.عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢م.

(٥) معجم اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق القاشانى أو الكاشانى، تحقيق: د.عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢م.

(٦) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الإيمان.

(٧) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الرقاق باب التواضع.

(٨) أخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة.

(٩) أخرجه الترمذى فى كتاب الدعوات وقال: حسن غريب.

(١٠) رواه البخارى ومسلم فى صحيحهما فى كتاب الإيمان عن أنس ﷺ.

(١١) رواه الترمذى فى كتاب المناقب وقال: حسن غريب و رواه الترمذى فى كتاب المناقب وقال: حسن غريب.

(١٢) رواه البخارى فى صحيحه فى كتاب المناقب، ومسلم فى صحيحه فى كتاب البر.

(١٣) تناول المستشرقون موضوع المحبة من أكثر من منظور ،مثل حب الله لنفسه عند الغزالى للمستشرقة الفرنسية: آن ريجور و هو عبارة عن تحليل لبيان "محبّة الله عز و جل للعبد ومعناها" من الكتاب السادس والثلاثين من (إحياء علوم الدّين) هذا بحث كتبته المستشرقة الفرنسية الآنسة آن ريجور معتمدة فيه على ما جاء فى كتاب الأحياء من صفحات قليلة فى (محبة الله للعبد) ونقله الأستاذ سليم محمد بركات إلى اللغة العربية.

(١٤) د.أحمد الطيب: مادة الحب مفاهيم و مصطلحات إسلامية وزارة الأوقاف.

(١٥) أخرجه الترمذى فى كتاب الدعوات وقال: حسن غريب.

(١٦) انظر ل. آ جيفن: نظرية الحب الدنيوى عند العرب: تطور هذا الغرض الأدبى.

L.A. GIFFEN. Theory of profane love among the Arabs: the development of the .96 genre, University Press, London, 1972, pp. 83

فصل: مناقشة المصطلحات واستعمالاتها The discussion of terms and their use

وتنتهى هذه الدراسة إلى تقرير تساوى مصطلحات الحب والمحبة والعشق ولكنها تؤكد كذلك أنه إن كانت

هناك طبيعة مشتركة بين الحب والعشق فإن بينهما اختلافاً فى الدرجة يزيد أو يقل حسب هذا السياق أو ذاك. وهى تميز بين الحب والمحبة وتشير إلى رأى الجاحظ القائل بأن كل عشق هو حب وأن العكس ليس صحيحاً هو الرأى الذى أخذ به المؤلفون.

(١٧) وحول استعمال ابن عربى لهذه المصطلحات الثلاثة(الحب والمحبة والعشق) يرجع إلى سعاد الحكيم: المعجم الصوفى، "الحكمة فى حدود الكلمة"، دندرة، بيروت ١٩٨١- من ص ٣٠١ إلى ص ٣١٠-المادة رقم ١٥٤: الحب. أما كلمة المحبة فلم تبد مادة مستقلة فى المعجم فهى إما أنها تساوى كلمة الحب وإما أنها تشتمل عليه على أنه أحد أنواعها كالعشق الذى هو فرط الحب. على أن كلمة المحبة قد وردت فى شرح المادة ٥٨٠ (ص١٠٢٠-١٠٢١): المنة والاستحقاق.

العقل

إذا كان من الثابت أن كلمة (العقل) يمكن أن تستخدم فى مجالات متعددة وعلى أنحاء مختلفة، فإنه من الضرورى أن نقدم تحديدًا دقيقًا لهذا المصطلح واستخداماته المختلفة وبصفة خاصة فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى بمعناه العام الذى يشمل مجالات علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة والتصوف، كما هو معلوم.

ولكن قبل القيام بهذه المهمة، فإنه يجدر بنا أن نقدم إشارة موجزة إلى معنى كلمة (عقل) فى اللغة والاصطلاح، كما سنشير إلى استخداماتها فى النصوص الدينية، ثم نردف ذلك بالحديث عن حرية العقل فى الإسلام، ثم نتحدث عن مكانة العقل ومفهومه لدى كل اتجاه من اتجاهات الفلسفة الإسلامية.

ومن أجل ذلك، فإننا سنضرب صفحًا عن الحديث عن مفهوم العقل فى الفلسفة الغربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة، كما أننا سنضرب صفحًا عن الحديث عن التفسيرات المادية والنفسية للعقل كما ظهرت فى العلم الحديث؛ لأنه لم يوجد فى الفكر الإسلامى ما يضاهى مثل هذه التفسيرات التى تفسر العقل تفسيرًا ماديًا أو التى تتحدث عن العقل الظاهر والعقل الباطن.

من الملاحظ أن المعنى اللغوى لكلمة (عقل) كما ورد فى أغلب المعاجم العربية إنما يدور حول عدة معان، هى: الربط، والضبط، والإمساك، والحفظ، والتحديد والتقييد بما من شأنه أن يمنع الانزياح عن الوجهة المطلوبة، فارتبط بكلمة أخرى لصيقة به وهى كلمة العقال الذى تقيد به ساق الناقة حتى تلزم مكانها ولا تبرحه.

فإذا كان هذا هو المعنى الحسى المادى للكلمة، فإنه من الملاحظ أن

كثيرًا من جزئياته تتوفر فى العقل البشرى، فهو يحفظ صاحبه، ويمنعه مما يضره، وبه يضبط أموره ويفهمها، ويميز بين السقيم والسليم.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هناك خلافًا حول تحديد مكان العقل فى الجسم، أهو فى الرأس؟ أم فى القلب؟ أم فى سائر الجسد؟

هذا عن المعنى اللغوى للعقل، أما عن المعنى الاصطلاحى له، فإنه يمكن القول بأن التعريفات الاصطلاحية للعقل قد تعددت تعددًا كبيرًا تبعًا لكثرة المتحدثين فى ذلك من الفلاسفة وأهل الفرق المختلفة، فجاء كل تعريف حاملاً معتقد قائله.

وبغض النظر عن ذكر أقوال الفلاسفة والمتكلمين فى تعريف العقل، فإنه يمكن الإشارة إلى أشهر تعريفات العقل فى شيء من الإيجاز كما يلى:

١ -قوة غريزية للنفس تتمكن به من إدراك الحقائق والتمييز بين الأمور.

٢ -جوهر مجرد عن المادة فى ذاته مقارن لها فى فعله، وهى النفس الناطقة، أو هو جوهر روحانى يخلقه الله متعلقًا بالبدن.

٣ -القوة المدركة فى الإنسان، وهو مظهر من مظاهر الروح محله المخ، كما أن الإبصار يعد من خصائص الروح، وآلته البصر.

وليس هناك من خلاف فى أن العقل نعمة قد امتن الله بها على الإنسان ليعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسن والقبيح، وإن كنا لا نستطيع إدراك حقيقتها أو كنهها، وإنما نعرفها بما دل عليها من أفعال وتصرفات يتضح من خلالها أن هذا كامل العقل أو ناقصه أو راجحه و لا عقل له.

ومن الجدير بالذكر هنا أن العلماء والفلاسفة المسلمين قد قسموا العقل إلى نوعين: غريزى، ومكتسب.

فأما العقل الغريزى: فهو العلم بالمدركات الضرورية، واستعداد النفس لتقبل النظريات (أى الأمور النظرية) واكتسابها، وهذا ما يسميه بعضهم (العقل بالملكة)، وقد يسمى أيضًا باسم (العقل النظرى).

وأما العقل المكتسب: فهو الذى يتكون نتيجة اكتساب النظريات

واختزانها فى العقل الغريزى، فهو ما يمكن أن يطلق عليه اسم (العقل العملى).

فالعقل الغريزى هو الأصل الذى خلقه الله، والمكتسب هو الفرع الذى تم ونما بوجود الأصل، فإذا اجتمعا قوى كل منهما صاحبه.

ومن الثابت أن العقل الغريزى هو مناط التكليف وسببه، فإن فقد فلا تكليف، وبه سمى الإنسان عاقلاً، وتميز عن سائر المخلوقات.

فى حين أن العقل المكتسب هو موضع المدح والذم، أو إن المدح والذم يقعان على أثره، فمن الواضح أن كل موضع فى القرآن قد ذمَّ الله فيه الكفار بعدم العقل، فإنه يشير إلى العقل المكتسب لا إلى العقل الغريزى.

والذى يمكن استخلاصه مما سبقت الإشارة إليه، أن العقل ملكة وغريزة فطرية مدركة وهبها الله سبحانه الإنسان وميزه بها، وهو يستطيع عن طريقها التصديق والتصور البدهى للأمور الضرورية، ويتم صقل هذه الغريزة وتتسع مداركها بما تتلقاه من علوم وتجارب فى الحياة.

فمن الثابت أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً، متميزًا عن غيره بهذه الصفة التى من خلالها يفرق بين الخير والشر والحق والباطل، ويعرف ما يضره وما ينفعه عن طريقها. ومع ذلك، فإنه لم ترد فى القرآن الكريم آية واحدة تعين حقيقة العقل وتبين ماهيته، وإنما الذى ورد فى مواضع كثيرة هى مشتقات العقل ووظيفته وعمله، من مثل: (تعقلون)، (يعقلون)، (عقلوه)، (تعقل). ولابد من الإشارة هنا إلى أن كلمة (القلب) فى القرآن الكريم لها ارتباط بالعقل، كما فى قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ (الحج:٤٦)، وقوله: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ (ق:٣٧).

فلقد ذكر العديد من المفسرين أن (القلب) فى الآية الثانية لا يمكن أن

يفسر إلا بالعقل؛ وذلك لأن العقل قوة من قوى القلب وخادم من خدامه. والقلب هنا ليس هو الجهاز المعروف لضخ الدم، وإنما هو اللطيفة المدركة التى وضعها الله فى الإنسان لتكون موضع أعمق الأفكار وأصدقها وأوثقها.

ومن الجدير بالذكر أنه قد ورد فى القرآن الكريم مرادفات للعقل: كالحجر، والفؤاد ، و النهى، واللب، والحلم، وأسند إليها شيء من وظائف التعقل من النظر والتفكير والذكر والتذكر ونحوها ، مما يدل على أن من اتصف بها قد اكتمل عنده العقل فأدرك حقيقة وجوده فى هذه الدنيا وفهم طبيعتها ، ويستعين على هذا الإدراك بحاستى السمع والبصر. وهذه الحواس تعضد العقل وتساعد فى معرفة المحسوسات والمشاهدات فى عالم الشهادة، فى حين ينفرد العقل بمعرفة عالم الغيب. وهكذا يكون السمع والبصر طريقين من طرق التعقل التى تنتهى بالإنسان إلى المعرفة العقلية المنشودة.

ولا ينبغى أن نغفل عن الإشارة هنا إلى أن هناك الكثير ممن قد تداولوا ذلك الحديث المشهور الذى يفيد أن العقل أول المخلوقات، وإن كان من الثابت أنها أحاديث غير صحيحة، وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك من الباحثين من يصر على:

-أن أحاديث العقل كلها صحيحة؛ لأن علماء الفقه من أهل السنة قد بالغوا فى حملتهم على أحاديث العقل خوفا من أن ينساق خلف العقل وحده. ويرى أن تلك الأحاديث تتفق مع روح الآيات القرآنية، وتشرحها بطريق غير مباشر. ويسوق عددا من الملاحظات يؤيد بها رأيه، ولكنها لا تستقيم فى دفع الوضع أو الضعف على الأقل عن تلك الأحاديث.

والذى نراه أن السنة النبوية الشريفة وإن صح فيها أحاديث كثيرة جاءت بلفظ العقل، إلا أنها لا تتجاوز المفهوم القرآنى، فهى تجعل العقل الذى هو مناط التكليف أساسًا فى القيام بالواجبات والانتهاء عن المحرمات، وهذا مستفاد من حديث : «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، والمجنون حتى يفيق، والصغير حتى

يبلغ»[1]. فالمجنون الذى فقد عقله ولم يفرق بين الصواب والخطأ، سقط عنه التكليف، وأقواله وأفعاله لا يتعلق بها حكم شرعى ولا ثواب ولا عقاب. وهنا تأكيد على العقل النظرى أو الغريزى الذى يتميز الإنسان بوجوده عن سائر المخلوقات.

فإذا كنا قد أشرنا إلى أن العقل منه ما هو فطرى أو غريزى ومنه ما هو مكتسب، فإن العقل الغريزى إنما هو ما نسميه بالقدرات العقلية من فهم وإدراك وفقه واتساق فى الكلام وحسن تصرف وغير ذلك. فالعقل الغريزى هذا هو مناط التكليف، فمن لا عقل له لا يكلف، ومن فقد بعض قدراته العقلية، فإنما يكلف بحسب ما بقى له منها. والذى أعطى عقلاً ثم ألغاه فلم يستعمله الاستعمال الصحيح ولم يلتزم بمبادئه، فإنه لا يفقه الدين، وبالتالى فإنه لا يؤمن به، لكنه يحاسب على عدم فقهه؛ لأنه كان نتيجة لتعطيله الاختيارى لعقله. وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (يونس:١٠٠).

فلا غرو أن جعل الله عقاب الذين لا يعقلون هذا هو نفسه عقاب الذين لا يؤمنون كما فى (سورة الأنعام : الآية ١٢٥) فكأن ذلك يدل على أن نقاء القلب لا يتأتى إلا بنور العقل ونور الشرع.

وعلى أية حال، فإنه يمكن الإشارة إلى أن العقل فى القرآن له معان بحسب نوع المعقول أى نوع الشىء المراد عقله وفهمه. ومن هذه المعانى:

أ - فهم الكلام، كما فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢).

فبين أن السبب فى جعله عربيًا هو أن يفهمه ويعقله أولئك المتحدثون بهذه اللغة.

٢ - عدم التناقض فى القول، كما فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا

تَعۡقِلُونَ ﴾ (آل عمران:٦٥)، فالذى يقول بأن إبراهيم عليه السلام كان يهوديًا أو نصرانيًا كأنه يقول بأن إبراهيم كان سابقًا فى وجوده لليهودية والنصرانية لكنه كان أيضًا لاحقا لهما.

٣ -فهم الحجج والبراهين. كما فى قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرًا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ (يونس:١٦).

٤ -موافقة القول للعمل ، كما فى قوله تعالى: ﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ (البقرة:٤٤).

٥ -اختيار النافع وترك الضار سواء كان ماديًا أو معنويًا. كما فى قوله تعالى: ﴿ لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ (الأنبياء:١٠).

٦ -التضحية بالمصلحة القليلة العاجلة من أجل مصلحة كبيرة آجلة. كما فى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتُهَاۚ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ (القصص:٦٠).

٧ -استخلاص العبر الصحيحة من الحوادث كما فى قوله تعالى : ﴿ وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ (العنكبوت: ٣٥) .

٨ -فهم دلالات الآيات الكونية . كما فى قوله تعالى :﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ (النحل: ١٢).

٩ -حسن معاملة الناس ولا سيمًا الأنبياء . كما فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلۡحُجُرَٰتِ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ (الحجرات: ٤)

ومن الواضح أن المفهوم القرآنى للعقل كان منطلقًا أساسيًا لحديث المتكلمين عن العقل، فى حين أن الفلاسفة قد تأثروا بالمفهوم اليونانى للعقل على نحو ما سنبينه بعد قليل.

إذا كان هذا المقام ليس مخصصًا للحديث عن مفهوم العقل فى الفلسفة اليونانية بشيء من التفصيل، فإننا سنحاول إيجاز القول فى التصور العام لمفهوم العقل فى الفلسفة اليونانية، وخاصة بالقدر الذى يوضح لنا مدى تأثر فلاسفة الإسلام فى مفهومهم عن العقل بهذا التصور اليونانى. ونستطيع من جانبنا أن نحدد مفهوم العقل فى الفلسفة اليونانية على وجه العموم فى ثلاثة أطر أساسية هى: الإطار الميتافيزيقى، والإطار المعرفى، والإطار الأخلاقى.

فالعقل عند اليونان فى إطاره الميتافيزيقى يتمثل فى القول بوجود تلك القوة العاقلة المهيمنة على الكون والمدبرة له والتى هى مصدر كل ترتيب ونظام ، وقد سمها هيراقليطس (اللوجوس) (logos) وقد تابعه الرواقيون فى تصوره لهذه القوة العاقلة. فى حين سماها أنكساجوراس (النوس) (Nous). كما سماها أرسطو ثم المحرك الأول الذى هو عقل وعاقل ومعقول (عقل فى ذاته وعاقل لذاته ومعقول بذاته). ومن الواضح أن هذا التصور الميتافيزيقى للعقل الكونى فى الفلسفة اليونانية لم يلق قبولاً لدى فلاسفة الإسلام.

أما التصور الميتافيزيقى للعقل فى الفلسفة اليونانية الذى كان له تأثير فى الفلسفة الإسلامية الخالصة، فهو رأى أفلوطين فى العقل الأول باعتباره أول موجود فاض أو انبثق عن الإله الواحد. ومن المعلوم أن نظرية الفيض الأفلوطنية قد ظهرت فى الفلسفة الإسلامية الخالصة بعد إجراء التعديلات عليها للتوفيق بين فكرة الخلق الإسلامية والمفهوم الأرسطى عن نشأة الكون.

فإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن الإطار المعرفى للعقل فى الفلسفة اليونانية، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن العديد من الفلاسفة ابتداءً من هيراقليطس قد اهتموا بالحديث عن المعرفة العقلية حيث اعتبروها أسمى أنواع المعرفة.

ويمكن القول بأن أرسطو يعتبر من أكثر فلاسفة اليونان حديثا عن العقل (الذى يسمى بالقوة الناطقة فى الإنسان) على نحو كان له تأثيره

الواضح فى فلاسفة الإسلام.

فالعقل هو الذى يميز الإنسان عن سائر الكائنات الحية. وهو حينما يكون مرتبطًا بالجسم، فإنه يسمى بالعقل الهيولانى، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة. وعندما تحصل هذه القوة على المعرفة، فإنها تسمى بالعقل المستفاد ؛ وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك إشارة أرسطية إلى التفرقة بين العقل النظرى والعقل العملى. فالعقل النظرى يدرك الماهيات، وكذلك الجزئيات التى تتحقق فيها الماهيات، وذلك بتجريده للصور المعقولة من الصور المحسوسة. وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة من غير النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك، بل إن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بغض النظر عن أنها خير أو شر لنا. أما العقل العملى، فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها.

ومن الملاحظ أن فلاسفة الإسلام المشائين قد تناولوا هذه الفكرة الأرسطية عن العقل بالبحث والدرس والشرح، وكأنها قد أصبحت تمثل رأيهم الحقيقى فى العقل.

وأخيرًا، وليس آخرًا، فإن الإطار الأخلاقى لتصور العقل فى الفلسفة اليونانية كان يتمثل فى أن العقل هو مصدر الإلزام الخلقى من جهة، وهو المصدر المرشد إلى معرفة الفضائل وممارستها من جهة أخرى.

ومن النماذج المعبرة عن هذه الفكرة، فإننا نلاحظ أن أفلاطون قد جعل العقل هو الذى يكبح جماح قوتى الشهوة والغضب فى الإنسان.

بينما نجد الرواقيين يجعلون السعادة القصوى لا تتحقق إلا فى العيش بمقتضى الطبيعة أو بمقتضى العقل (اللوجوس)؛ لأن الطبيعة عندهم هى المظهر الذى يسير بمقتضى العقل الكلى. فإذا عاش الإنسان وفقًا للطبيعة، فإن ذلك يعنى أنه يعيش وفقًا للعقل. وهذه هى السعادة القصوى لديهم.

وإذا كان من الملاحظ أن فكرة الرواقيين عن العيش بمقتضى العقل لم

تظهر فى الفكر الإسلامى، فإن رأى أفلاطون فى العقل بوصفه القوة التى تكبح جماح كلٍّ من الشهوة والغضب قد ظهر لدى بعض فلاسفة الإسلام المشائين.

إذا كان من الثابت أن المدرسة السلفية تعلى من شأن الفهم الظاهرى للنصوص الدينية، فإنه من الثابت أيضًا أن الإطار العام للفكر السلفى يتمثل فى ضرورة "**درء تعارض العقل والنقل**"، أو بيان "**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**".

فالسلفيون المعتدلون يقرون بقيمة العقل بوصفه وسيلة معرفية لها قيمتها التى لا يمكن إغفالها، إلا أنهم يعترفون بوجود حدود لقدرة العقل البشرى لا يستطيع تجاوزها. فمهما أوتى العقل من الطاقة الإدراكية، فإنه يبقى عاجزًا عن تناول كثير من الحقائق أو عن الوصول إلى معرفتها. وإذا حاول الخوض فيها، فقد يقع فى التخبط والزلل والضياع الفكرى؛ لذلك فقد أمر الإسلام بالامتثال للأمر الشرعى الصريح، حتى وإن لم يدرك الحكمة منه. وكذلك، فقد منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يمكن إدراكه كالذات الإلهية والروح وماهيتها.

ويبدو أن هذا هو الإطار العام للمنهج السلفى المعتدل، ذلك المنهج الذى يؤمن بالعقل باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، ولكن لا يغالى فيه، ولا يرفعه فوق قدره الذى وضعه الله فيه، فنعرف أن هذا العقل نعمة أنعم الله بها على الإنسان ليستعين بها على التحكم فى أمور حياته، وينطلق من خلالها لإعمار الأرض التى جعله الله فيها خليفة، ونعلم أن هذا العقل قاصر عن إدراك حقائق كونية وأمور غيبية لا مجال له فيها، وعليه الالتزام بالوحى السماوى.

أما إذا أردنا أن نتحدث عن دور العقل فى مجال التشريع، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن هذا الدور إنما يتحدد فيما يلى:

فمن جهة، توجد فى العقل معرفة فطرية بالحسن والقبح فى الأفعال على سبيل الإجمال، فى حين أن التفصيل مصدره الوحى، وعلى هذا يسهل تلقى التشريع الذى أوحى به الله تعالى إذ يخاطب الفطرة المتفقة معه اتفاقًا تامًا.

ومن جهة أخرى، فإن دور العقل فى مجال التشريع يمكن أن يتمثل فى الاجتهاد، وهو إيجاد أحكام للقضايا المستجدة وفق ضوابط معينة من خلال دلالة النصوص الشرعية، وذلك باستخراج الحكم الشرعى من النص، ثم تطبيق هذا الحكم على الحياة البشرية، ولا يتصدى لهذا العمل إلا المتميزون الذين حدد السلف شروطهم وصفاتهم، فمن أهم ما يتصف به المجتهد: العلم بالعربية، والتعمق فى علوم القرآن والسنة، والوقوف على التراث الفقهى والأصولى، ومعرفة مسائل الحياة العملية وظروفها وملابساتها، إلى غير ذلك من الشروط مما نراه مبثوثًا فى كتب أصول الفقه.

وهنا نرى أن العقل اتسع مجاله أكثر منه فى ميدان العقيدة، فانطلق فى باب الاجتهاد ليوجد بعض الأحكام الجديدة، ولكن ينبغى أن نعلم أن الاجتهاد ليس عملاً حرًا يفعل فيه العقل ما يشاء ويُشرِّع ما يشاء. فالاجتهاد فى مفهومه الإسلامى ما هو إلا فهم للشريعة وتفريغ لما جاءت به وتطبيق لهذه الأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية.

هذه هى خلاصة رأى المدرسة السلفية فى قيمة العقل باعتباره وسيلة معرفية لابد أن تتوافق مع الشرع. وقد حمل ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية= ١٤٢٣ ميلادية) لواء هذه الدعوة فى كتبه المتعددة التى كان من أشهرها (درء تعارض العقل والنقل).

و إذا كان المعتزلة قد اشتهروا بأنهم أصحاب النزعة العقلية فى الفكر الإسلامى، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى مفهوم العقل لديهم، ثم نذكر بعد ذلك رأيهم فى وظيفته.

أما فيما يتعلق بمعنى العقل عند المعتزلة، فإنه يمكن الإشارة إلى أنهم قد اعتبروا أن العقل إنما هو قوة فى إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحس، كما أنها تدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية.

فالعقل، طبقًا لرأى بعض أعلام المعتزلة، هو القوة على اكتساب العلم، وهو أيضًا القوة التى يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقى الأشياء.

فالعقل لا يقوم فقط بتحويل

المحسوس إلى معقول، وإنما يقوم أساسًا باكتساب العلم، والعلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات. وهذا يعنى أن العقل إنما هو قوة مستقلة عن الحس فى إمكانها إدراك الكل المجرد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك من أعلام المعتزلة من يرى أن العقل إنما سمى عقلاً؛ لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، واسم العقل بهذا المعنى إنما هو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى عقاله عقالاً لأنه يمنع به. وهذا يعنى أن قيمة العقل إنما تكون فى إرشاد الإنسان فى عمله وفى ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية.

فالعقل إذن له وظيفتان، إحداهما نظرية تتعلق باكتساب العلوم ومعرفة المجردات والعلاقات، وأخراهما عملية تتعلق بإرشاد الإنسان إلى فعل الخير وتجنب فعل الشر.

وعلى أى الأحوال، فإنه من الثابت أن أعلام المعتزلة قد أظهروا ميلاً إلى الاعتماد على العقل، حيث إنهم قد اعترفوا له بسلطان إلى جانب الآيات المنزلة. وإن كان العقل يحتاج إلى معونة، فإنها لا تكون إلا فيما يتعلق بالحقائق الموحى بها كالقول مثلاً بأن الله قد أرسل رسولاً، وكذلك الحقائق التاريخية التى لا تعلم إلا عن طريق الرواية.

وإذا كانت المعرفة النظرية تعد من أهم وظائف العقل، فإن المعتزلة قد أوجبوا النظر العقلى على جميع المكلفين، وذلك باعتبار أن معرفة الله إنما تكون بالعقل فى المحل الأول، حيث أنكر المعتزلة معرفته تعالى تقليدًا أو إلهامًا أو فطرة أو ما إلى ذلك من أنواع المعارف التى لا يعترف المعتزلة بقيمتها بقدر ما يعترفون بقيمة النظر العقلى فى الوصول إلى اليقين.

وطبقًا لذلك، فإننا نستطيع أن نفهم رأى المعتزلة فى أن العقل إنما هو أول مقتضيات التكليف ؛ إذ إنه لا يمكن تكليف الإنسان غير العاقل الذى لا يعد مسئولاً عن أفعاله.

كما نستطيع أن نفهم رأيهم فى أن العقل يعد أهم مظاهر اللطف الإلهى؛ لأنه بالعقل وحده يعرف الإنسان الله، كما يعرف صحة ما أنزل من الشرائع.

وطبقًا للفهم الصحيح لهذه القضية

الأخيرة، فإننا نستطيع أن نفهم موقف المعتزلة من علاقة العقل بالنقل، حيث إن تقديم العقل على النقل لديهم لا يعنى التقليل من شأن النقل، وإنما يعنى أساسًا أن صحة النقل (النص الدينى) لا تعرف إلا بالعقل :ولذلك، فإن تعارض النص مع العقل، فإنهم يؤولون النص حتى يتفق معناه مع معطيات العقل. إلا أنهم لم يتركوا العنان للعقل فى تأويل النص، وإنما يكون هذا التأويل مقصورًا على الآيات المتشابهات ومحكومًا بمعطيات اللغة.

أما عن الوظيفة الأخلاقية للعقل فى نظر المعتزلة، فإنها تتمثل فى اعتبارهم أن العقل يعد مصدرًا للإلزام الخلقى، وأن النظر العقلى لابد أن يسبق العمل؛ لأن العقل هو الذى يتوصل إلى بيان حسن الأفعال أو قبحها أو بالأحرى إلى ما فى الأفعال من صفات الحسن أو القبح، تلك الصفات التى لا يستطيع الكشف عنها سوى العقل ؛ ولذلك، فقد قرروا أن الأفعال لا تحسن أو تقبح بالشرع، وإنما تحسن أو تقبح بالعقل.

وبعد ذلك، فإنه إذا كان يمكن القول بأن النزعة العقلية عند المعتزلة تكاد تتفق مع الإطار العام لمفهوم العقل فى القرآن الكريم، فإنه من الملاحظ أن هذه النزعة العقلية كانت سببًا فى هجوم العديد من الفرق الإسلامية على المعتزلة وذلك بحجة أنهم قد أقحموا العقل فى المسائل الإلهية فأوجبوا على الله فعل الأصلح مثلاً، فإننا نستطيع أن ندرأ هذا الاتهام عن المعتزلة بالقول بأن الله قد ذكر كثيرًا أنه قد (كتب على نفسه الرحمة)، وهذا يعنى أنه أوجبها على نفسه، وبذلك يكون المعتزلة متفقين مع النصوص الدينية فى هذه المسألة، الأمر الذى يسقط عنهم هذا الاتهام.

وبغض النظر عن التوسع فى بيان حقيقة موقف المعتزلة من العقل، فإننا نستطيع أن نشير إلى أنهم قد أثروا فى العديد من الفرق الإسلامية، مثل الإباضية من الخوارج والزيدية من الشيعة، كما أنهم قد أثروا فى متأخرى الأشاعرة فى قولهم بضرورة التأويل العقلى للنصوص الدينية التى يخالف ظاهرها معطيات العقل وإن احتفظوا بالرأى العام للأشاعرة فى محدودية قدرة العقل فى الخوض فى

المسائل ا لميتافيزيقية.

ومما سبق، فإنه يمكن القول بأن المعتزلة هم رواد الاتجاه العقلى فى الفكر الإسلامى عبر التاريخ، فقد سبقوا سائر الفلاسفة المسلمين فى الخوض فى غمار العقل، وكان هدفهم من الاعتماد على العقل بيان أن ما جاء به الإسلام من أصول إنما هو حق يتفق مع العقل الصريح وأدلته البرهانية، فحكَّموا العقل تحكيمًا مطلقا، ورفعوا من شأنه. وعلى هذا الأساس، فقد قدموا الأدلة العقلية على الأدلة الشرعية، وقالوا بأن العقل قادر على معرفة الحسن والقبيح، ولو لم يرد بهما الشرع. وهكذا، تكون المعارف عندهم كلها معقولة واجبة بنظر العقل، كما يكون شكر المنعم واجبًا قبل ورود السمع. ومن هنا، فإن الثواب والعقاب على الأفعال التى يقترفها الإنسان فى الدنيا يكونان واجبين عقلاً لا شرعًا. وكذلك، فإن دليل العقل عندهم هو الأساس فى معرفة الله تعالى، فقد رفضوا أن يكون إيمانهم تقليدًا، فعرضوا العقيدة على العقل أولاً، وأثبتوها عقلاً، وبعد ذلك تستخدم الأدلة المعرفية السمعية وهى الكتاب والسنة والإجماع.

ومن هنا، فإننا نلاحظ أن المعتزلة قد اتهموا بأنهم قد أخضعوا الدين لحكم العقل، وبذلك قدموه على النقل الصحيح، وارتفعوا به عن قدره الذى خلقه الله عليه. ويبدو أن مرجع ذلك الاتهام إنما كان لما هو شائع من أن العقل البشرى بمحدودية إدراكه ومعرفته لا يستطيع الاستقلال عن الوحى فى سن المنهج السليم للإيمان بأصول العقيدة الصافية أو الشريعة المثلى.

إلا أن مثل هذه الاتهامات يمكن الرد عليها إذا فهمنا موقف المعتزلة على حقيقته من قضية العلاقة بين العقل والنقل، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى غير هذا الموضع.

إذا أردنا أن نتحدث عن مفهوم العقل لدى الأشاعرة، فإنه يجدر بنا أن نتذكر أنَّ المذهب الأشعرى يتسم بصفة عامة بأنه مذهب وسط بين العقليين والنصيين.

ومن الملاحظ أن المذهب الأشعرى

يحد من سلطان العقل. حيث اجتمع الأشاعرة على القول بأن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدى إلى نصرة الدين؛ لأنه لا يمكن استبدال العقل بالعقيدة التى ينبغى أن تستمد أصولها من النصوص الدينية. وهذا اعتقاد أساسى لدى الأشاعرة. لقد رفضوا إعطاء العقل سلطة مطلقة فى بحث المسائل الإلهية؛ لأن العقل الإنسانى عاجز وقاصر عن إدراك الحقائق الإلهية، الأمر الذى يفسح المجال للالتقاء بين التصوف والمذهب الأشعرى، حيث يعتقد الصوفية أو يسلمون بقصور العقل البشرى عن معرفة الله؛ لأن العقل البشرى محدث وعاجز، والمحدث العاجز لا يدل إلا على محدث عاجز مثله. وإذا كان التصوف السنى والمذهب الأشعرى بعد تحالفهما قد سادا فى غالبية العالم الإسلامى فى فترة من الفترات، فإنه يمكن القول بأنهما المسئولان عن عدم الاهتمام بالجانب العقلى لدى جمهور المسلمين فى فترة ماضية ،وما أدى إليه ذلك من نتائج خطيرة ليس فقط على المستوى الثقافى، وإنما أيضًا على مختلف المستويات الأخرى.

وإذا كان الأشاعرة لا يختلفون مع غيرهم من مفكرى الإسلام فى القول بأن العقل يعتبر وسيلة معرفية، إلا أنهم قد حصروا قدرة هذه الوسيلة ولم يطلقوها كما فعل المعتزلة. فمن جهة، نلاحظ أن أبا الحسن الأشعرى (٢٧٠ -٣٣٠ هجرية=٨٨٣ - ٩٤١ميلادية) قد حدد للعقل مجالاً معينًا لا ينبغى له أن يتعداه . ومن جهة أخرى، فإنه من الملاحظ أن الأشاعرة عبر تاريخهم الطويل قد سلموا بجواز وقوع الخوارق على يد غير الأنبياء (كرامات الأولياء) مما لا يمكن إخضاعه للتفسير العقلى.

ومن جهة ثالثة: فإن الأشاعرة قد أجمعوا على رفض القول بأن العقل هو مصدر الإلزام الخلقى؛ لأن الأفعال عندهم إنما تحسن أو تقبح بالشرع لا بالعقل.

إلا أنه من الملاحظ أن المذهب الأشعرى بعد الغزالى قد مال أصحابه إلى الإعلاء من شأن العقل نوعًا ما، حيث ظهر بعض الذين يقررون أن صحة النص الدينى لا تعرف إلا

بالعقل، وبذلك يكون تقديم العقل على النقل إذا حدث تعارض بينهما. ومن الواضح أن القائلين بهذا الرأى إنما هم من أولئك الذين اهتموا بدراسة الفلسفة . أو ربما يكونون قد تأثروا بمذهب المعتزلة.

وفى العصر الحديث، فإننا نلاحظ أن الإمام محمد عبده (المتوفى سنة ١٣٢٣ هجرية= ١٩٠٥ ميلادية) قد اهتم اهتمامًا بالغًا بتقدير قيمة العقل ودوره فى مجال المعرفة الدينية. ومن المعلوم أن الأستاذ الإمام قد أحدث تطويرًا هائلاً فى المذهب الأشعرى الذى فقد سيطرته على الفكر الدينى فى الآونة الراهنة.

إذاً ، ليس هناك من شك فى أن الفلسفة الإسلامية الخالصة تعد أكثر مجالات الفكر الفلسفى فى الإسلام تأثرًا بالفلسفة اليونانية، فإننا نستطيع أن نلاحظ بسهولة هذه الحقيقة عندما نشير إلى مفهوم العقل لدى فلاسفة الإسلام من النواحى المعرفية والأخلاقية والميتافيزيقية.

فليس هناك خلاف بين فلاسفة الإسلام وغيرهم فى أن العقل هو الذى يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، باعتباره قوة معرفية يستطيع الإنسان أن يدرك بها الأمور المجردة أو العلاقات بين الأشياء سواء بمساعدة الحس أو بغير مساعدته.

ويمكن الإشارة هنا على سبيل المثال إلى أن الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هجرية ٨٠١= ٨٦٦ ميلادية) كان يرى أن القوة العاقلة تعد إحدى قوى النفس الإنسانية وأشرفها. وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بغير مادتها.

فالعقل على هذا النحو واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها. فالكندى إذن كان يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر، ويعتبر عند وجوده فى النفس ملكة ، أو ما يسمى بالعقل المستفاد.

أما الفارابى (٢٥٩ -٣٣٩ هجرية= ٨٧٠ -٩٥٠ميلادية)، فإنه كان يرى أن العقل إنما هو أعلى مراتب القوة المدركة فى النفس، وهو الذى يسمى بالقوة الناطقة، وهى التى تعقل

المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. ويتدرج العقل فى مراتب ثلاث (العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل المستفاد) كما هو الحال عند غيره من الفلاسفة. إلا أنه من الملاحظ أن الفارابى قد تابع الإسكندر الأفروديسى الذى كان يقرر أن العقل الفعال هو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل.

والعقل الفعال عند الفارابى ليس من مراتب العقول الإنسانية؛ إذ هو عقل كونى ويسميه الفارابى الروح الأمين وروح القدس ، وهو آخر سلسلة العقول السماوية، وهو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل بأن يهبه المعقولات، وذلك اتفاقًا مع المبدأ الأرسطى العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الإنسانى كنسبة الشمس إلى العين، فكما أن الشمس تخرج العين من حالة الإبصار بالقوة إلى حالة الإبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركًا بالفعل بعد أن كان مدركًا بالقوة.

وكان الفارابى يسمى العقل الفعال ((واهب الصور)) ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعا آى صور الموجودات.

فالمعرفة العقلية عند الفارابى تكون معرفة إشراقية ؛ أى أن العقل الفعّال هو الذى يلقى بضوئه على العقل الإنسانى فيحوله من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

هذا عن الوظيفة المعرفية للعقل الإنسانى فى الفلسفة الإسلامية الخالصة. أما عن الوظيفة الأخلاقية، فإنه من الثابت أن فلاسفة الإسلام كانوا يتفقون مع المعتزلة فى أن العقل يعد المصدر الأساسى للإلزام الخلقى.

أما عن التصور الميتافيزيقى للعقل فى الفلسفة الإسلامية الخالصة، فإننا يمكن أن نجده بوضوح فى نظرية (الفيض) أو فيما يعرف باسم نظرية (العقول العشرة) ؛ حيث إن هذه النظرية تفيد بإيجاز أن الله قد صدر عنه العقل الأول عن طريق الفيض، وعن هذا العقل صدرت عقول ونفوس وأجرام الأفلاك فى ترتيب تنازلى حتى

نصل إلى العقل العاشر، وهو عقل فلك القمر الذى أشرنا إليه أعلاه.

ومن المعلوم أن نظرية العقول العشرة هذه قد تعرضت للكثير من الانتقادات التى لا محل لذكرها هنا، وإنما نكتفى بقول ابن رشد عنها بأنها قد أضاعت هيبة الفلاسفة.

تعقيب:

هكذا تحدثنا عن رأى الاتجاهات المختلفة فى الفكر الإسلامى بصدد مفهوم العقل. وإذا كنا لا نود فى هذا المقام أن نلخص ما ذكرناه آنفا، فإننا نستطيع التأكيد على القول بأنه إذا كان المفهوم القرآنى للعقل قد اهتم ببيان وظيفة العقل أكثر من بيان ماهيته وحقيقته، فإنه من الملاحظ أن رأى المدرسة السلفية قد اقترب فى حذر شديد من هذا المفهوم القرآنى، فى حين أن المفهوم المعتزلى للعقل ووظائفه يمكن أن يعد أكثر اقترابًا من المفهوم القرآنى للعقل إذا فهم على حقيقته، وهذه ليست مبالغة؛ إذ إنه من الثابت أن المعتزلة كانوا أكثر جرأة فى الحديث عن العقل ووظائفه من أصحاب النزعة السلفية المعتدلة.

والحقيقة أن جرأة المعتزلة فى حديثهم عن العقل ووظيفته قد فهمت فهمًا خاطئًا من قبل العديد من مفكرى الإسلام الذين اتهموا المعتزلة خطأ بالشطط واستخدام العقل فى غير محله. ومع ذلك، فإنه من المسلم به أن استخدام المعتزلة المفرط للعقل وإهمالهم للجانب العاطفى فى الإنسان يمكن أن يعد أحد الأسباب التى آدت إلى أفول نجمهم.

أما رأى الأشاعرة، فإنه فى مراحله الأولى كان متوافقًا مع رأى المدرسة السلفية المعتدلة، فى حين أنه قد مال بعد ذلك إلى جانب المعتزلة.

وإذا كان رأى المتكلمين على اختلاف اتجاهاتهم لا يخرج فى إطاره العام عن المفهوم القرآنى للعقل، فإن رأى فلاسفة الإسلام كان متأثرًا إلى حد كبير بالفلسفة اليونانية، كما هو واضح مما أثبتناه أعلاه، وإذا كنا لم نتطرق إلى الحديث عن مفهوم العقل فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن الفكر العربى المعاصر يشتمل على تيارات فكرية قد تعد استمرارًا للمواقف التراثية التى

أشرنا إليها فى هذه الدراسة. والحقيقة أن الفكر الاسلامى المعاصر فى حاجة ملحة إلى استخدام العقل على نحو يخلو من السلبيات التى أشرنا إليها فى المواقف التراثية.

أ.د إبراهيم محمد تركى

الهوامش:

(١) رواه الترمذى وأبو داود.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم (دكتور إبراهيم مصطفى): مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٣.
٢- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة بلا تاريخ.
٣- أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٢.
٤- أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى (أرسطو والمدارس المتأخرة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢.
٥- أبو ريان (دكتور محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار الجامعات، الإسكندرية ١٩٧٣.
٦- أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادي): رسائل الكندى الفلسفية، القاهرة ١٩٥٠.
٧- أبو سعده (مهدى حسن): الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٣.
٨- الأشعرى (أبو الحسن): رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٩٧٩.
٩- التهانوى (محمد على الفاروقي): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق دكتور لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية دكتور عبد النعيم حسنين،
مراجعة الأستاذ أمين الخولى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ودار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٩.
١٠- الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد): التعريفات، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، القاهرة ١٩٣٨.
١١- الرومى (دكتور فهد بن عبد الرحمن): منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١.
١٢- الزنيدى (دكتور عبد الرحمن بن زيد): مصادر المعرفة فى الفكر الدينى و الفلسفى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مكتبة المؤيد، الرياض ١٩٩٢.
١٣- العروى (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافى العربى، بيروت ٢٠٠١.
١٤- العقاد (عباس محمود): التفكير فريضة إسلامية، مكتبة نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة بلا

تاريخ.

١٥- الكردى (دكتور راجح عبد الحميد): نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مكتبة المؤيد، الرياض ١٩٩٢.

١٦- المحاسبى (الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين الكندى، دار ا لكندى، بيروت ١٩٨٢.

١٧- تركى (دكتور إبراهيم محمد): قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦.

١٨- تركى (دكتور إبراهيم محمد): الفلسفة الإسلامية فى المشرق الإسلامى، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى- القاهرة ٢٠٠٩.

١٩- تركى (دكتور إبراهيم محمد): فى الفكر الصوفى قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦.

٢٠- تركى (دكتور إبراهيم محمد): علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى- القاهرة ٢٠٠٩.

٢١- تركى (دكتور إبراهيم محمد): التصوف الإسلامى أصوله وتطوراته، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى- القاهرة

٢٤- صبحى (دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.

٢٣- صبحى (دكتور أحمد محمود): فى علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥.

٢٤-صليبا (دكتور جميل): المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧١.

٢٥- قاسم (دكتور محمود): فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٢٦- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٢٧- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٠.

٢٨- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، تصدير دكتور إبراهيم مدكور، هيئة المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٨.

العناصر الأربعة

الحديث عن العناصر الأربعة يتضمن الحديث عن: الأصل، والجوهر، المبدأ، الأسطقس، الجسم، الجزء، المادة، الصورة، الركن... هذه كلها مصطلحات إما أنها تعبر تعبيرًا مباشرًا عن "العنصر"، وإما أنها تتصل به اتصالاً مباشرًا كأصل وكجوهر، أو أساس للموجودات.

ففى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها يقول الكندى: "العنصر طينة كل طينة"[(١)].

وقد أطلق الفارابى على الجسم مصطلح "الجوهر" الذى أطلقه على المادة والصورة. بل إنه جعل كُلاًّ من الطول، والعرض، والعمق، جواهر، مُؤكدًا أيضًا أن "النقطة" جوهر. والفارابى يرى أن الجسم مؤلف من مجموعة من الأجزاء، كل جزء يطلق عليه جوهر، "ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التى لا تنقسم، قالوا فى الأجزاء التى لا تنقسم: إنها هى من الجواهر، أو أحرى أن تكون جواهر"[(٢)]. وعند الفارابى كذلك، أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتًا ما بالتئام مادة وصورة، وأن هاتين اللتين تعرفان ماهيته، وقال فى كل واحدة من هذه إنها جوهر. فالشىء الذى يظنه ظان أنه هو صورة شىء والذى يظنه مادته، فإياه يسمى الجوهر، أو يجعله أحرى أن يكون جوهرًا من المشار إليه"[(٣)]، إن فحوى كلام الفارابى هنا هو أن العنصر يطلق على الجوهر والمبدأ والصورة والجزء الذى لا يتجزأ.

وفى كتاب النجاة، يقول ابن سينا: "المبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود فى نفسه، إما عن ذاته؛ وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شىء آخر ويتقوم به. ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له أو لا يكون"، ثم يستطرد ابن سينا قائلاً: إن المبدأ يقال على العنصر... والصورة... والمادة،

وقد أنهى حديثه هنا بالقول: إن المبدأ يقال على العلل الأربع: الفاعلة، الصورية، الغائية، ثم المادية(٤).

وقد شاع فى خطاب فلاسفة الإسلام مصطلح "الأسطقس" والكلمة هذه يونانية الأصل والنشأة، وتعنى العنصر ELEMENT أو الأصل أو الجزء(٥)، وقد عرف الكندى الأسطقس بقوله: منه يكون الشىء ويرجع إليه فعلاً، وفيه الكائن بالقوة. وأيضًا هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم"(٦).

وفى رسالة الحدود ذكر ابن سينا ما يلى:

الصورة: كل موجود فى شىء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه، كيف كان(٧).

العنصر: اسم للأصل الأول فى الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول، الذى باستحالته يقبل صورًا تتفرع بها كائنات عنها، إما مطلقًا وهو الهيولى الأولى؛ وإما بشرط الجسمية، وهو المحل الأول من الأجسام التى يتكون عنها سائر الأجسام الكائنة بقبول صورتها(٨).

الأسطقس: هو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع يقال له أسطقس لها. فلذلك قيل إنه آخر ما ينتهى إليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة(٩) وعن الجزء بحسبانه أصلاً ومبدأً، يقول البغدادى: "المفردات من العالم نوعان:

أحدهما: مفرد فى ذاته ينتفى الانقسام عنه.

والثانى: مفرد فى الجنس دون الذات. فالمفرد فى ذاته نوعان:

أحدهما: جوهر واحد وهو الجزء الذى لا يتجزأ، وكل جسم من أجسام العالم ينتهى بالقسمة إلى جزء لا يتجزأ(١٠).

وفى مفاتيح العلوم للخوارزمى، نطالع العناصر الأربعة وما يتركب منها الصورة، هى هيئة الشىء وشكله التى يتصور الهيولى بها، وبها يتم الجسم كالسَّريرية.

الهيولى: تسمى المادة والعنصر والطينة.

العنصر: هو الشىء البسيط، الذى منه يتركب المركب كالحجارة...

وكالحروف التى منها يتركب الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد.

الأسطقس: قد يسمى الركن.

الأسطقسات الأربعة: النار، الهواء، الماء، الأرض. وتسمى العناصر[١١]، وورد فى التعريفات للجرجانى: إن الأسطقس أحد أربع طبائع.

أما عن تعريف "الأسطقس" فقال: هو لفظ يونانى بمعنى الأصل. وتسمى العناصر الأربعة التى هى: الماء، والأرض، والهواء، والنار، أسطقسات، لأنها أصول المركبات التى هى: الحيوانات والنباتات والمعادن[١٢] وقد سوى الجرجانى بين "الأسطقس" وبين العنصر، حيث قال: "العنصر هو الأصل الذى تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع، وهو أربعة: الأرض، الماء، النار، الهواء[١٣].

ونطالع فى المعجم الفلسفى أن "الأسطقس" يعنى الأصل، ويرادفه العنصر، والجمع: أسطقسات وهى عند القدماء العناصر الأربعة... سميت أسطقسات لأنها أصول المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات.

والأسطقس قسم من الداخل، لأن الداخل باعتبار كونه جزءًا يسمى ركنًا، وباعتبار كونه بحيث ينتهى إليه التحليل يسمى أسطقسا، وباعتبار كونه قابلاً للصورة يسمى مادة وهيولى وباعتبار كون المركب مأخوذًا منه يسمى أصلاً، وباعتبار كونه محلاً للصورة، المعينة يسمى موضوعًا[١٤].

ويضيف صاحب المعجم: إن علماء زماننا يجتنبون استعمال لفظ الأسطقسات، ويستبدلون به لفظ الأصول أو العناصر، وهى المبادئ أو الأجسام البسيطة التى تتألف منها الأشياء المركبة، المختلفة الطبائع"[١٥].

على ضوء هذه النصوص، وغيرها مما لم نشأ ذكرها، نقول: إن العناصر الأربعة هى الأسطقسات الأربعة، وهى الأركان الأربعة، كما أنها الأصول المادية الأربعة لكل الموجودات؛ الجمادات والنباتات والحيوانات. وقد يطلق الأصل على العنصر أو الجوهر أو المبدأ... ومن هذا نجد أن المادة والصورة والجوهر والجسم، وأجزاء الجسم... كلها يطلق عليها أصل أو جوهر. وسوف نرى

كيف أن بعض مفكرى الإسلام قد حصر الجواهر فى خمس: الهيولى، الصورة، الجسم، النفس، ثم العقل؛ لأن الجواهر تنقسم إلى جواهر مادية، وجواهر لا مادية.

والحديث عن العناصر الأربعة هو حديث عن الطبيعة أو العالم المادى المحسوس، حديث عن قدم العالم وحدوثه، وعن العلة (أو العلل) الفاعلة لهذا العالم والمحركة له...

بدأ الحديث عن أصل العالم فى الفلسفة اليونانية، حيث كان "طاليس" أول من طرح السؤالين الكبيرين: ما أصل العالم؟ وكيف يتحول أو تتحول العناصر... آمن طاليس أن الماء جوهر كل شىء حى. فمبدأ الأشياء كلها الماء "الكل يأتى منه، وإليه يرد الكل"[١٦]؛ ذلك أن الماء هو المادة الوحيدة التى يعرفها الإنسان، بغير صعوبة فى الأحوال الثلاثة: الصلبة والسائلة و الغازية[١٧].

أما أنكسيمانس فقد قال: إن أصل العالم مقدارٌ ممتد لا نهاية له من الهواء، هذا الهواء محيط بالكل "منه كان الكل وإليه ينحل الكل[١٨]، هذا الهواء منه تكون الأشياء: التى كانت والتى سوف تكون؛ الآلهة، والأشياء المقدسة، وعنها تتولد الأشياء الآخرى[١٩].

ويرى "هيرقليطس" أن النار "أصل الوجود" كل شىء مركب من النار، ومن هذه النار نشأ العالم ويكون، وإليها يعود العالم أيضًا، والنار مصدر العناصر الأخرى، حيث تصير هواء، والهواء ماء، والماء يصير أرضًا، وهكذا[٢٠].

ويبدو أن أنبادقليس وجد صعوبة بالغةً فى تفسير نشأة العالم عن أصل واحد، لهذا قال إن عناصر العالم أربعة: الماء، النار، الهواء، ثم التراب. هذه العناصر متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة. ولا يظهر إلى الوجود، أو يختفى من الوجود شىء خلاف هذه العناصر، لأنها لو كانت فاسدة ما كانت موجودة الآن... (هذه العناصر) تتداخل، فتصبح الأشياء المختلفة فى الأوقات المختلفة، وتتشابه على الدوام[٢١].

أما "أنكساغوارس" فرأى أن البذور

seedes (أو ما يسمى بالهوميوميريات) أصل الوجود، ولا يخلو منها موجود معين. هذه البذور لا متناهية فى العدد، لا يشبه أحدُها الآخر، لأن شيئا لا يشبه شيئًا آخر. هذه البذور تحتوى على كل الصفات التى يمكن أن يوجد عليها الوجود[٢٢]. ولقد قال أنكساغوراس: إن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لشتى العناصر جميعًا، وإنما تبدو الأشياء على ماهى عليه تبعًا للعنصر الغالب عليها. والعقل عنصر أصيل يدخل فى تركيب الكائنات الحية جميعًا[٢٣].

أما الذريون اليونانيون فقد قالوا: إن كل شىء مكون من ذرات، وهذه الذرات لا تقبل الانقسام من الوجهة المادية، وإن كانت قابلة لهذا الانقسام من الوجهة الهندسية. هذه الذرات يستحيل فناؤها. إنها كانت من الأزل وستظل إلى الأبد فى حركة دائمة[٢٤].

وفى حديثه عن العالم (طيماوس) قال أفلاطون: إن أصل العالم الإله عالم المثل، ثم الكاوس chaos (المادة الأولى -العناصر الأربعة) -وعند أرسطو نجد أن عناصر العالم: الإله، الهيولى التى حدثت عنها العناصر الأربعة، والتى باختلاطها وجد العالم: الجماد النبات ثم الحيوان. فالإله عند أرسطو هو المحرك الأول للعالم بواسطة الحركة الأولى الأزلية... ويربط العالم بالإله العشق الغريزى الكامن فى كل ذرة من ذرات الوجود...

وقد تحدث أفلوطين عن "الثالوث المقدس"، ويقصد: الواحد (الإله)، العقل، ثم النفس الكليه. الواحد أسمى الموجودات، يليه فى السمو العقل الذى تأتى بعده النفس فى أدنى سلم الثالوث. وقد أطلق أفلوطين على الواحد اسم الإله والخير الذى يعلو على كل الكائنات الفائضة والصادرة عنه[٢٥].

إن فكرة الخلق والإيجاد من العدم فكرة دينية فى المقام الأول، ومن ثم فإن الفلسفة اليونانية، وهى فلسفة وثنية، لم تعرف هذه الفكرة، فكرة الخلق من العدم، لهذا فإن فلاسفة اليونان فهموا العالم على أنه أزلى أبدى بعلله ومعلولاته، وفناء الموجودات يؤدى إلى خروج موجودات أخرى، وهكذا.

إن العلاقة بين علة العالم (أو علله) وبين معلولاتها علاقة تحكمها الحتمية

والضرورة... ولهذا جاء تصور المسلمين للعالم وعناصره بتصور مباين إلى حد كبير للغاية لتصور اليونانيين، وهذا ما سوف نوضحه فى الفقرات التالية.

يذهب المتكلمون بوجه عام إلى أن الله خلق هذا الكون، وأن عناصره الأربعة مخلوقة لله، وأن الله سبحانه وضع سننًا للكون يتم على ضوئها ومن خلالها حركة الكون والفساد، وأن كل ما يحدث، يحدث بمشيئة الله وإرادته وقدرته وعلمه فى نهاية المطاف. فهاهم جماعة المعتزلة ترى أن العالم تكوَّن من العناصر الأربعة لا من حيث هى أصول قديمة، بل من حيث إنها مخلوقة لله عز وجل، وعن هذه العناصر تتكون الجواهر والأعراض التى يضاد بعضها البعض الآخر.

والحركة فى هذا العالم المعتزلى ليست، كما زعم أرسطو، لا بداية لها، إذ إن لكل شىء مبدأً يقف عنده، فلم يكن ثمة إلا الله وحده فحسب، والعالم المتحرك حركة مستمرة، فلا شىء موجود غير متحرك، وكل ما نراه ساكنًا أو شبه ساكن هو فى حقيقة الأمر متحرك، وذلك راجع إلى أن الخالِق، خَلَقَ الأشياء كلها محتاجة إلى الحركة. ولما كان الله هو الخالق، وهو الحافظ، فإن هذا معناه أن الحركة لابد أن تستمر لاستمرار الخلق من جهة، وحفظ الله سبحانه لما خلق من حهة أخرى. والله قد طبع الأشياء على ما هى عليه، لكنه قادر على أن يجمع المتضادات. يقول النظام: إن لكل شىء "طبيعة" خاصة لها مقتضياتها، والله قادر على أن يقهرها (الأشياء) على غير ذلك. فالله هو خالق العالم والمحرك له والفعال فيه، وكل ما فى الطبيعه فهو فعل الله بإيجاب خلقته[٢٦].

ولقد أفادت المعتزلة من مذهب الذريين القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ. وقالت المعتزلة: إن الأجسام مؤلفة من مجموعة من الجواهر الفردة المتناهية، لأنها لو لم تتناه لم يكن لها أول، وما لا أول له فهو قديم. وعلى ذلك فالأجزاء متناهية بالفعل[٢٧].

وقد اتخذ المعتزلة من ائتلاف العناصر الأربعة وتفرقها، حيث تخرج موجودات إلى الوجود وتفنى أخرى، اتخذوا من ذلك عدة أدلة على وجود

الله، لأن الأشياء لا يمكن أن تُحْدِث نفسها؛ ولأن التغير يتقاطع مع الفساد والتحول. هذا فضلاً عن أن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث حادث... هذا إلى جانب أن العناصر المتضادة - وقد اجتمعت معًا على غير طباعها- لا بد لها من موجود قاهر يقهرها على ذلك[٢٨].

وفى رد المعتزلة على القائلين بـ"الطبائع" قال القاضى عبد الجبار: "إن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب. فلولا أنها فعله سبحانه، لما وجب أن تقع بحسب فعله. يبين ذلك أنه إذا حدث هذا المسبب ولم يكن له بد من محدث، فأولى من تصرف حدوثه إليه هو فاعل السبب، لأنه أخص به من غيره"[٢٩].

وفيما يخص مدرسة الأشاعرة فإنها قد أقرت القول بوجود العناصر الأربعة، وأقرت أيضًا بتناهى أجسام العالم كلها، لأن أجسام العالم مكونة من مجموعة من الجواهر الفردة التى لا تنقسم. إن الأجزاء المُؤَلِّفَة للأجسام متناهية تناغمًا مع علم الله وقدرته، "إن الله قادر على الجواهر المتناهية: قادر على إيجادها بعد أن لم تكن، وقادر على تكوين الأجسام عنها، وقادر على إعدام هذه الأجسام.

وتطبيقًا لنظرية الأشاعرة فى الكسب التى تنص على أن الأفعال كلُّها خلق الله كسبٌ للإنسان، قالت الأشاعرة "إن الأجزاء أجزاء الأجسام أو الأسطقسات أو الأركان أو الجواهر الفردة) لا تجتمع من نفسها ولا تفترق من نفسها، لأن اجتماعها وافتراقها راجع إلى إرادة الله. لذلك فإن الجزء، كل جزء، فى حاجة دائمًا إلى القدرة الإلهية، وهذا هو معنى الخلق المستمر"[٣٠].

وتحت تأثير النفوذ القوى للفلسفة اليونانية على بعض مفكرى الإسلام نادى أبو بكر الرازى بوجود القدماء الخمسة كأصل للعالم: الله، النفس، الهيولى، المكان، ثم الزمان. هذه المبادئ الخمسة، كما زعم الرازى، قديمة لم يخلقها أحدٌ ولم تحدث عن شىء[٣١].

أما عن موقف فلاسفة الإسلام من العالم وصلة ذلك بالعناصر الأربعة،

فقد أقروا جميعًا بوجود هذه العناصر... لكن بعضهم قال بحدوث العالم، والبعض الآخر انتهى إلى القول بقدمه.

الكندى – أول فلاسفة العرب والإسلام– تصور العالم على شكل كُرات، كل كرة منها محيطة بالكرة الأخرى: ففى وسط العالم توجد كرة الأرض لأنها أثقل العناصر، وتحيط بها كرة الماء حيث يتلوها الهواء... وأخيرًا تحيط بالكل كرة النار.

العالم عند الكندى مكون من العناصر الأربعة، وعن هذه العناصر الأربعة حدثت الطبيعة. ويعطى الكندى هذه العناصر صفات محددة، فنجده يُحد النار بأنها "عنصر حار يابس". والهواء "عنصر حار رطب" والماء "عنصر بارد رطب" والأرض "عنصر بارد يابس"[٣٢].

وقد خلص الكندى إلى القول بحدوث العالم وأن الله خلقه من العدم، وعلى حد تعبيره "أيس الأيسات عن العدم" لأن الشىء لا يمكن أن يوجد نفسه بنفسه، لأنه لا يمكن أن يكون علة نفسه، ولا يمكن أن يكون علة ومعلولاً فى وقت واحد، ومن جهة واحدة "العالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه، وخروج أشيائه وحوادثه، من القوة إلى الفعل، ينتهى إلى أرادة فاعله أو أمر الآمر"[٣٣].

وقد ناقش ابن سينا مشكلة مبادئ العالم أو عناصره، ورأى أنه من المحال أن نفسر وجود الطبيعة على ضوء عنصر واحد أو أسطقس واحد كأصل للعالم أو الطبيعة كما زعم نفر من الطبيعيين الأوائل فى الفلسفة اليونانية... وبهذا كان ابن سينا من أنصار الرأى القائل بالعناصر الأربعة.

يميز ابن سينا – فى عالم الكون والفساد– بين نوعين من الأجسام: أحدها الأجسام الأولى، البسائط، وهى الأمهات لكل الموجودات الآخرى، ونعنى بها العناصر الأربعة، أما النوع الآخر من الأجسام فيقصد به الأجسام الحاصلة عن اجتماع الأمهات البسائط. ويقول ابن سينا: إنَّا لا نشاهد هذه الأمهات، بل نشاهد وندرك ونحس الأجسام المركبة عن العناصر الأربعة فحسب..[٣٤] ويرى ابن سينا أن العناصر الأربعة يتحول بعضها إلى البعض

الآخر، والدليل على ذلك وجود الأشياء ذاتها وحصول الجسم على أكثر من كيفية، فهذا دليل على امتزاج العناصر وتحولها... وباختصار فإن العناصر عند ابن سينا واحدة بالمادة مختلفة بالصورة.. وإذا كنا قد أكدنا قدم العالم على ضوء نظرية الفيض والصدور عند الفارابى، فإن ابن سينا قد سار فى فلك الفارابى من هذه الجهة، وفى هذا الصدد فإن ابن سينا كما قال أحد الباحثين: "قد عدل عن القول بالخلق إلى القول بالإبداع ثم بالفيض ثم بالتجلى علة لوجود الكائنات عن واجب الوجود"[٣٥].

أما ابن رشد فإنه انتهى أيضًا إلى ما انتهى إليه كل من الفارابى وابن سينا من القول بقدم العناصر الأربعة، ومن ثم القول بقدم العالم، الذى لا يتعارض عنده مع القول بوجود الله ووحدانيته. إن العناصر يتحول بعضها إلى بعض على أن هذه العناصر بكلياتها ليست كائنة ولا فاسدة، فالكون والفساد يلحق الأجزاء فحسب.. إن العناصر لو فسدت كلها للزم عن ذلك فى النهاية أن تكون عن لا شىء، وهذا يؤدى إلى وجود الخلاء والخلق من العدم، وهذا ما لم يصرح به ابن رشد "إن مادة العالم كانت موجودة بذاتها قبل وجود هذا العالم ومنذ الأزل بحيث لا يكون لها ابتداء"[٣٦].

لقد أخذ فعل "الخلق" معنى جديدًا عند ابن رشد مساويًا للإحداث والإبداع عند ابن سينا: فإيجاد الشىء عند ابن رشد ليس إلا خروج الشىء من القوة إلى الفعل، وفساد الشىء أيضًا ليس إلا تحول الشىء إلى القوة مرة أخرى. وبين القوة والفعل نشاهد التغير والحدوث فى العالم ليس ثمة (عند ابن رشد) إيجاد من عدم ولا عدم بعد وجود، وإنما كل ما يحدث فى الكون إن هو إلاّ تردد بين طرفين "قوة" و"فعل"[٣٧].

أ.د فيصل عون

الهوامش:

(١) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ج١ ص١٦٦ تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

(٢) الفارابى: كتاب الحروف ص ١٠٤ تحقيق د. محسن مهدى، دار المشرق، بيروت ١٩٦٩م.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٤.

(٤) ابن سينا: إلهيات النجاة ج٢ ص ٣٤٣ـ ٣٤٤ نشرة محمد محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة ١٣٣١هـ.

(٥) راجع هامش رسائل الكندى ١/ ١٦٨.

(٦) رسائل الكندى الفلسفية ١٦٨/١.

(٧) ابن سينا: رسالة فى الحدود. راجع تسع رسائل، مطبعة هندية بالموسكى ١٣٢٦هـ، ١٩٠٨م.

(٨) المرجع السابق ص٨٥.

(٩) المرجع السابق ص٨٥، وراجع: عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب ص٢٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م.

(١٠) عبد القاهر البغدادى: أصول الدين ص٣٥، مكتبة المثنى ببغداد، استنبول ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

(١١) الخوارزمى: مفاتيح العلوم، دار المطبعة المنيرية، القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(١٢) الجرجانى: التعريفات ص١٨، مصطفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

(١٣) المرجع السابق ص١٣٨.

(١٤) جميل صليبا: المعجم الفلسفى ج١ ص٧٨، دار الكتاب اللبنانى، ط١ سنة ١٩٧١م.

(١٥) المرجع السابق نفسه.

(١٦) W.T.SKACE: THE critical history of greek philosophy ,Macmillan and co limited london ,p.١٢٢ ٠

(١٧) جورج سارتون: تاريخ العلم ج١ ص ٣٦٤، دار المعارف سنة ١٩٥٧م.

(١٨) فلوطرخس: الآراء الطبيعية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، النهضة المصرية ١٩٥٤م.

(١٩) بيرنت: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧٣ ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ط١، عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٤م.

(٢٠) بيرنت: الفلسفة اليونانية ص ٧٨.

(٢١) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص١٦٧-١٦٨، وراجع: بيرنت فجر الفلسفة اليونانية ص٢٠٨.

(٢٢) راجع الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص٩٣ وما بعدها، وبيرنت: فجر الفلسفة اليونانية ص٢٥٩.

(٢٣) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج١ ص ١١٢-١١٣ ترجمة د. زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٥٤م.

(٢٤) رسل: المرجع السابق ص٢٣٥.

(٢٥) يمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى: بربيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلينستية والرومانية (ج٢) ص٢٤٦-٢٤٧

ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت سنة ١٩٨٢م، وراجع رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج١ ص٤٥٥-٤٥٦، وراجع عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص ١٢٨، ط٣، النهضة المصرية، وراجع كذلك: أفلوطين: التساعية الأربعة فى النفس، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٩هـ ــ ١٩٧٠م. وراجع د. عبد الغفار مكاوى: مدرسة الحكمة من ص٤٩ وما بعدها، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

(٢٦) أ.د محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ص١١٣ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥هـ -١٩٤٦م، وراجع: فيصل عون، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الدينية ط١ سنة ١٩٨٠م.

(٢٧) د. مصطفى العراقى: أبو الهذيل العلاف ص٥٣.

(٢٨) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار - ص١٢٠ حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٤٨هـ -١٩٦٥م، وراجع كذلك: المجموع من المحيط بالتكليف ص١٣١، وكذلك كتاب الانتصار للخياط ص٤٦، تحقيق د. نيبرج القاهرة سنة ١٩٥٢م.

(٢٩) المجموع من المحيط بالتكليف ص٤٠١.

(٣٠) س بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ص٢، ترجمة أبى ريدة، النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م.

(٣١) أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، ص١٧٤ وما بعدها، جمعها ونشرها بول كراوس، القاهرة ١٩٣٩م.

(٣٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ج٢ ص٢٦٥، وراجع الجزء الأول من الرسائل ص ٤٠، ص٢٢٤.

(٣٣) رسائل الكندى الفلسفية ج١ ص٦١، وراجع ص٢٣.

(٣٤) راجع ابن سينا: النجاة ص٢٨١ نشرة محيى الدين صبرى الكردى، مطبعة السعادة القاهرة ١٣٣١هـ.

(٣٥) راجع: الإشارات والتنبيهات ص٦٤٥، ومقاصد الفلاسفة للغزالى ص ٢٨٩، ودى بوار: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٧٨، د. أحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا ص٧٨ ط٢، وراجع هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦١ ترجمة نصير مروة، حسن قبيس، سنة ١٩٦٦م.

(٣٦) د. محمد بيصار: الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد ص٥٨.

(٣٧) المرجع السابق ص ٥٨، وراجع: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته ص٤٠ سنة ١٩٠٣م، وراجع فيصل عون: فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٢٦ -٣٥٨، مكتبة الحرية الحديثة ط١ سنة ١٩٨٠م.

الغيب

لغة: الغيب مصدر. غابت الشمس وغيرها إذا استترت عن العين؛ ويطلق الغيب على كل ما غاب عن عيوننا، واستعمل فى كل غائب عن الحاسّة وعما يغيب عن علم الإنسان، ويقال للشىء غيب وغائب باعتباره بالناس لا بالله تعالى فإنه لا يغيب عنه شىء، كما لايعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء(١).

والغيب -أيضًا -ما غاب عن العيون وإن كان محصلاً فى القلوب، ويقال: سمعت صوتًا من وراء الغيب، أى من موضع لا أراه؛ قال شمر: كل مكان لا يدرى ما فيه، فهو غيب، وكذلك الموضع الذى لا يدرى ما وراءه، وجمعه غيوب(٢).

وللكلمة معنيان أصليان: أحدهما: "غاب عن" أى: بعد، والآخر: "غاب فى" أى: توارى أو خفى، وقد تعنى فى الاستخدام الجارى "الغياب" وذلك خلاف الشهود التى تعنى الحضور(٣).

وقد ذكر لفظ "الغيب" فى القرآن الكريم (٤٨ مرة). وقد وصف الله المتقين بأنهم: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة:٢) وقد فسره الطبرى بأنه: "ما جاء عن الله عز وجل من الإيمان بالله، والملائكة، والبعث، والجنة، والنار، مما لم يُر وغاب عن الرؤية والمشاهدة"(٤). وقال بعض المفسرين: إن الغيب هو الله سبحانه. وقال آخرون: إنه القضاء والقدر؛ وقال غيرهم: إنه "القرآن الكريم" وما يحوى من كنوز لا تهتدى إليها العقول وبخاصة أشراط الساعة، وعذاب القبر، والحشر والنشر، والصراط والميزان، والجنة والنار؛ وجميع هذه التفسيرات متكاملة لا يعارض بعضها بعضًا، ويؤيد ذلك سؤال

جبريل عليه السلام: "ما الإيمان؟ فقال ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[٥].

فالإيمان بالجنة والنار، والبعث بعد الموت، وبيوم القيامة، كل هذا غيب، بل أصل الغيب.

وقال ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام: ٥٩) هن خمس[٦] يجمعها قوله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ (لقمان: ٣٤).

فكلمة "الغيب" هنا إنما تعنى ذلك الذى لا تدركه الحواس، ولا يكون فى متناول العقل، أى أنه جزء من الحكمة الإلهية؛ فكأنها تعنى "السّر" وهو المعنى الذى وردت به فى القرآن الكريم، من أمثال هذه الآية التى ذكرناها آنفًا، وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾ (يونس: ٢٠) وقوله جل شأنه: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ (الجن: ٢٦) فالإيمان بالغيب والإيمان بما أُنزل على الرسول من أركان الإيمان، ومن سمات المؤمنين، ليس بوسع أحد معرفته أو إدراكه، وقد يكشف الله سبحانه عن جزء من "السر الإلهى" -كما هو الحال فى القرآن- وقد لا يكشف: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ (آل عمران: ٤٤).

فالإيمان بالغيب هو الاعتقاد بوجود موجودات وراء المحسوس، وأن العاقل الراشد يصدق بهذه الموجودات، وإن كان لا يدركها بالحس.

والغيب فى الاصطلاح: هو ما لم يقم عليه دليل، ولم تُنصب له أمارة، ولم يتعلق به علم مخلوق[٧].

وقيل: هو الأمر الخفىّ الذى لا يدركه الحسّ، ولا تقتضيه بداهة

العقل، وهو قسمان:

١ -قسم لا دليل عليه، لا عقليًا ولا سمعيًا، وهذا هو المعنى بقوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام:٥٩). وهذا لا يمكن للبشر معرفته.

٢ -وقسم نصب عليه دليل عقلى أو سمعى[٨]، مثل الصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد بالغيب فى قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة:٣).

ويقول الصوفية عن العالم الذى وراء الحواس إنه "عالم الغيب"، فى مقابل "عالم الشهادة" أو "عالم الملك" أى العالم الذى تدركه الحواس.

فالعوالم تنحصر كلياتها وأصولها بحسب الصفات الحاضرة فى الغيب والشهادة، لانقسامها إلى الغائب عن الحس والشاهد له. وكل عالم ينظر الحق سبحانه إليه بالإنسان يسمى "شهادة وجودية"، وكل عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى "غيبًا"؛ والغيب على نوعين: غيب جعله الحق تعالى مفصلاً فى علم الإنسان، وغيب جعله مجملاً فى قابلية علم الإنسان؛ فالغيب المفصل فى العلم يسمى "غيبًا وجوديًا"، وهو كعالم الملكوت، والغيب المجمل فى القابلية يسمى "غيبًا عدميًا"، وهو كالعوالم التى يعلمها الله تعالى، ولا نعلمها نحن، فهى عندنا بمنزلة العدم، فذلك معنى "الغيب العدمى".

ثم إن هذا العالم الدنيوى الذى يُنظر إليه بواسطة الإنسان لا يزال "شهادة وجودية" ما دام الإنسان واسطة نظر الحق فيها، فإذا انتقل الإنسان منها نظر الله تعالى إلى العالم الذى انتقل إليه الإنسان بواسطة الإنسان فصار ذلك شهادة وجودية، وصار العالم الدنيوى غيبًا عدميًا، ويكون وجود العالم الدنيوى حينئذ فى العلم الإلهى؛ كوجود الجنة والنار اليوم فى علمه سبحانه؛ فهذا هو عين فناء العالم الدنيوى، وعين القيامة الكبرى والساعة العامة[٩].

ويقسّم "ابن الفارض" عالم الغيب إلى ثلاثة عوالم أو ثلاثة أقسام، وعبّر عنها بالغيب والملكوت والجبروت، "فنزّل المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب، وعبّر عن الذات المقدسة بالجبروت، وعن صفاتها الجسمية بالملكوت، فرقًا بين المحدث والقديم، والذات والصفات، والجبروت والملكوت صيغتان للمبالغة بمعنى الجبر والملك، والجبر إما بمعنى الإجبار، من قولهم جبرته على الأمر جبرًا وأجبرته: أكرهته عليه، وإما بمعنى الاستعلاء من قولهم: نخلة جبارة إذا فاتت الأيدى، والملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء، والجبار الملك -تعالى كبرياؤه- منفرد بالجبروت، لأنه يُجرِى الأمور مجارى أحكامه، ويجبر الخلق على مقتضيات إلزامه، أو لأنه يستعلى عن درك العقول، وبالملكوت لأنه يتصرف فى الخلق على سبيل الاستعلاء، وله على كل شىء جبروت، لترفعه بالذات عن كل شىء، وملكوت لتصرفه بالصفات فى كل ميت وحى"[10].

وغيب الغيب، هو الذات الإلهية المطلقة، وهو هويته الغيبية السارية للكل علمًا لا يمكن أن يتعلق به بهذا الاعتبار علم، لكونه محتجبا فى حجاب عزّته، ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه تعالى؛ ويجوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق. وقد فسّر قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة:٣) بأنه هو الله عز وجل[11].

والغيب المكنون والغيب المصون، هو السر الذاتى وكنهه الذى لا يعرفه إلا الله تعالى، ولهذا كان مصونا عن الأغيار ومكنونًا عن العقول والأبصار[12].

والغيب مطلق مثل وقت قيام الساعة؛ وإضافى مثل نزول المطر فى مكان لم يكن فيه الشخص. والمطلق لا يكون إخبار الناس به إلا عن طريق الله سبحانه وبإخباره. والمقيد ليس له طريق إلا الإلهام. والرسول من البشر يتلقى الغيب من ملك وبلا واسطة أيضًا، أما الولى

فإنه لا يتلقى الغيب بالذات بل بواسطة تصديقه بالنبى.

ويرى بعض الصوفية أن الاطلاع على المغيبات وخوارق العادات يعم الأنبياء وغيرهم من الأولياء والحكماء المتألهين، بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطلاعًا على بعض الحقائق والمغيبات، فإن كثيرًا من محققى هذه الأمة مثل أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، رضوان الله عليهم، ومثل حذيفة والحسن البصرى، وذى النون وسهل التسترى وأبى يزيد والجنيد وإبراهيم بن أدهم وأمثالهم؛ ربما رجحوا فى الحقائق على أنبياء بنى إسرائيل؛ فقد أفاد داود النبى من لقمان الحكيم، وأفاد موسى عليه السلام من "الخضر". وقد قال بعضهم: لا يجوز تجلى الذات للأولياء، وإلا يلزم فضلهم على موسى عليه السلام (١٣).

ونرى الصوفية يتحدثون عن "رجال الغيب"؛ فهذا سهل بن عبد الله يقول فيهم: "الرجل من يكون فى فلاة من الأرض فيصلى وينصرف من صلاته فينصرف معه أمثال الجبال من الملائكة على مشاهدة منه إياهم".

و"رجال الغيب" فى اصطلاح أهل الله يطلقونه ويريدون به العشرة الذين لا يزيدون ولا ينقصون فى كل زمان؛ وهم أهل خشوع، فلا يتكلمون إلا همسًا؛ وهؤلاء هم المستورون الذين لا يعرفون، خبأهم الحق فى أرضه وسمائه، فلا يناجون سواه، ولا يشهدون غيره؛ يمشون على الأرض هونًا، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا، دأبهم الحياء، إذا سمعوا أحدًا يرفع صوته فى كلامه ترتعد فرائصهم ويتعجبون، وذلك أنهم لغلبة الحال عليهم يتخيلون أن التجلى الذى أورث عندهم الخشوع والحياء يراه كل أحد.

فرجال الغيب هم هذه الطبقة؛ وقد يطلقونه ويريدون به من يحتجب عن الأبصار من الإنس؛ وقد يطلقونه على القوم الذين لا يأخذون شيئًا من العلوم والرزق المحسوس من الحس ولكن يأخذونه من الغيب.

ويرى "ابن عربى" أن الرجل من يكون فى الفلاة فينصرف من صلاته بالحال الذى هو فى صلاته، فلا ينصرف معه أحد من الملائكة، حيث

إنهم لا يعرفون أين يذهب. فهذا الرجل وأمثاله هم -عند ابن عربى- رجال الغيب على الحقيقة، لأنهم غابوا عنده، فإن رجال الغيب قسمان فى الظهور: منهم رجال غيب عن الأرواح العلى، ظاهرون لله لا لمخلوق رأسًا، ورجال غيب عن عالم الشهادة، ظاهرون فى العالم الأعلى"[١٤].

هذا، ويختلف معنى الغيب عند شيوخ الصوفية عن معنى الغيب الذى يختص بعلمه الحق تعالى وحده؛ ويخلط كثير من العامة بين المعنيين؛ فالذى يقصده الصوفية بالغيب هو ما ستره الله سبحانه عن عباده، فإذا كشف الله لبعض عباده الصالحين من الأولياء والصديقين، وتجلى عليهم بنعمه، وفاض عليهم بأسراره، يقال: إن الحق سبحانه فتح لهم عن بعض مغيباته التى لا يحظى بها إلا عباد الرحمن، فيعلم الولى حقائق لم يكن يعلمها؛ وبهذا المعنى يكون الغيب كل ما يحظى به المريد الصادق من الفتوحات والكشوفات، والمنن والعطايا والهبات والحقائق والأسرار، عن طريق العلم الوهبى أو العلم اللدنى الذى يقذفه الله تعالى فى قلب عبده الصادق فيصبح علمًا وعالمًا ومعلومًا.

وبذلك يكون الغيب علمًا وهبيًّا إلهاميًّا لا دخل للعقل والحسّ فيه، وإنما يلهم به الولى إلهامًا عن طريق نفث روحانى وعلم إلهى، ويكون فى غالب أمره خرقًا لمقتضى العادة، وعلى غير المألوف لطريق الحسّ والنظر"[١٥].

أ.د محفوظ على عزام

الهوامش:

(١) الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن، ص٣٦٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة غيب.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، ٧٦٥٨/٢٤.

(٤) الطبرى: مختصر تفسير الطبرى على هامش مصحف الشروق، ص٣.

(٥) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، ١٤٢/١.

(٦) الطبرى: مختصر تفسير الطبرى، ص ١٤٧.

(٧) أبو البقاء الكفوى: الكليات، ص٦٦٧.

(٨) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ١٠٩٠/٢.

(٩) المرجع السابق ١٠٥٣/٢، ١٠٥٤.

(١٠) الكاشانى (عبد الرازق): كشف الوجوه الغّر لمعانى نظم الدر (شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك على هامش شرح ديوان ابن الفارض) ط١، المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٩هـ ١٤/١، ١٥.

(١١) الكفوى: الكليات، ص٦٦٨.

(١٢) عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، الطبعة الأولى سنه ١٩٩٠م، ص٢٢٩.

(١٣) الكفوى: الكليات ص٦٦٨.

(١٤) محمد محمود غراب: شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى، ١٩٨١م، ص٢٠٣، ٢٠٤

(١٥) د. حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية، ص٢١٧، ٢١٨.

مراجع للاستزادة:

١- أرنولد وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكرى ١٩٩٨م.

٢- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، استنبول.

٣- د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، ط١، ١٩٩٠م.

٤- الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلانى، بيروت.

٥- د. حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية، ط١، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧م.

٦- الطبرى: مختصر تفسير الطبرى على هامش مصحف الشروق، دار الشروق.

٧- محمد محمود غراب: شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى سنة ١٩٨١م.

٨- القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة.

٩- عبد الرزاق الكاشانى: كشف الوجوه الغرّ لمعانى نظم الدر (شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك على هامش ديوان ابن الفارض)، المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٩هـ.

١٠- أبو البقاء الكفوى: الكليات، معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٢م.

١١- ابن منظور: لسان العرب، دار لبنان العرب، بيروت.

الفارابى

حياته:

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى، نسبة إلى فاراب[1]، وهى إحدى الولايات التركية، حيث وُلد فى إحدى قراها سنة ٢٥٧هـ/٨٧٣م. وصفه القفطى (ت٦٤٦هـ)[2] بأنه فيلسوف المسلمين بلا منازع، كما وصفه ابن خلكان (ت٦٨١هـ)[3] بأنه الحكيم المشهور، وبأنه صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم وأكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق.

والفارابى تركى الأصل، إلا أن ابن أبى أصيبعة يذكر أن أباه فارسى الأصل تزوج من امرأة تركية، وكان قائدًا فى الجيش التركى. ولذا يضطرب نسبه بين التركى والفارسى.

اشتهر الفارابى بلقب المعلم الثانى، لأنه أحسن من توفر على فهم كتب أرسطوطاليس (المعلم الأول)، وأحسن من شرحها، وبيَّن غوامضها، واستدرك ما غفله الكندى[4] قبله.

ولا توجد معلومات كثيرة عن حياة الفارابى، فلا هو ترجم لنفسه، ولا ترجم له تلاميذه، وكل ما هنالك أقوال مقتضبة منثورة هنا وهناك. فقد أرَّخ له ابن النديم «صاحب الفهرست» (ت٣٨٥هـ) فى سطور معدودة، ذكر فيها اسمه وبعض مؤلفاته.

أما القفطى فيعطى تفاصيل لا بأس بها عن حياة الفارابى، منها أنه اشتغل بالقضاء فى بلدته قبل أن يعكف على دراسة الفلسفة فى بغداد التى انتقل إليها وهو فى نحو الأربعين من عمره. وتتلمذ فيها على «أبى بشر متى بن يونس» (ت٣٢٨هـ/٩٣٩م) وتلقى عنه الحكمة. وكان «أبو بشر» مسيحيًا نسطوريًا، وكان من مترجمى الكتب اليونانية، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين فى عصره.

وتلقى الفارابى علم المنطق فى «بغداد»، ثم ارتحل إلى «حران»، واتصل بـ«يوحنا بن حيلان» حيث أكمل عليه دراسة المنطق، ويذكر «صاعد» أن

«حيلان» هو أستاذ الفارابى فى المنطق.

أما الشخصية الثالثة التى يدين لها الفارابى بتكوينه اللغوى، فهى - كما يذكر ابن أبى أصيبعة - شخصية أبى بكر بن السراج (ت٣١٦هـ)، الذى كان يُدرِّس له النحو فى مقابل أن يُدرِّس له الفارابى المنطق.

عاد الفارابى إلى بغداد وقد اكتملت معارفه، واتسع أفقه الفلسفى، وهناك انكب على دراسة كتب أرسطو، وقال عن نفسه: إنه قرأ كتاب «النفس» لأرسطو أكثر من مائة مرة، وكذلك كتاب «السماع الطبيعى».

قضى الفارابى ببغداد حوالى ٣٠ سنة أمضاها فى الدرس والشرح والتعليم، وكان من تلامذته الفيلسوف النصرانى «يحيى بن عدى» (ت٣٦٤هـ) الذى رأس مدرسة بغداد الفلسفية بعد رحيل الفارابى.

ترك الفارابى بغداد سنة ٣٣٠هـ لكثرة الفتن والحروب حينذاك، وقدم إلى دمشق فلم يقم بها طويلاً، وانتقل إلى حلب فى زمن «سيف الدولة الحمدانى»، وقيل : إن الفارابى ارتحل إلى مصر أثناء الدولة الفاطمية، وقد أثرَّت زيارته تلك على تعديل بعض أفكاره التى رصدها فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وظل ملازمًا سيف الدولة حتى توفى ودُفن بدمشق سنة ٣٣٩هـ/٩٥٠م.

وقضى الفارابى حياته ميالاً للعزلة زاهدًا فى متاع الدنيا، ميالاً إلى حياة الفكر والتأمل، يحيا حياة قدماء الفلاسفة، أخذ عنه ابن سينا، وذكره بالفضل، وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول فى «ما بعد الطبيعة» إلا بعد قراءة رسالة الفارابى فى «أغراض ما بعد الطبيعة».

وذكر ابن سبعين فضل الفارابى على ابن سينا؛ إذ قال: إن ابن سينا مموه مسقط، أما هذا الرجل - أى الفارابي - فهو أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير.

وقد أشار المستشرق «لويس ماسينيون» فى مقدمة كتاب «د. إبراهيم مدكور» عن «منزلة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الإسلامية» إلى أنه أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى.

وقد عُرف عن الفارابى إلى جوار فضله فى الفلسفة درايته وتبحره فى علوم اللسان، والرياضيات، والكيمياء، والعلم المدنى، والهيئة، والعلوم العسكرية، والموسيقى، والإلهيات، والفقه والمنطق.

أما عن مؤلفاته[٥]:

فقد أكثر الفارابى من التأليف والكتابة، وعالج مسائل متعددة فى المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة، والفلك والتنجيم، والهندسة والسياسة وغير ذلك، وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتابًا ضاع القسم الأكبر منها. وفى القرن الماضى قام المستشرق «ديتريشى» بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابى، فدرسها، وقدَّم لها، ونقل بعضها إلى الألمانية، ونشرها بين سنتى ١٨٩٠ -١٨٩٥م فى مدينة «ليدن».

ويمكن تقسيم كُتُب الفارابى إلى قسمين:

أ -تصانيف شخصية مبتكرة.

ب -شروح وتعليقات.

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات.

و أما أغلب هذه المؤلفات فقد فُقد، ولم يُكتب لكثير منها الانتشار مثل ما كُتب لابن سينا من ذيوع وانتشار: لأنها كانت تقع فى رقاع وكراريس متفرقة، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس. كما لم يترك كتبًا كبيرة، فالقسم الأغلب من مؤلفاته عبارة عن رسائل صغيرة، إلا أن بعض هذه المؤلفات قد تُرجم إلى العبرانية، وبعضها إلى اللاتينية، وأشهر كتبه المصنفة هى: كتاب" الجمع بين رأيى الحكيمين»، كتاب «تحصيل السعادة»، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، كتاب «السياسات المدنية»، كتاب «الموسيقى الكبير»، «إحصاء العلوم»، «رسالة فى العقل»، «رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة»، «عيون المسائل» وغيرها.

أهم ملامح فلسفته:

يذهب كثيرون -وفى مقدمتهم د.إبراهيم مدكور -إلى أن الفلسفة الإسلامية قد بدأت بالفارابى، ويعتبرون أن الكندى ليس فيلسوفًا خالصًا، حيث اختلطت فى فكره آراء

كلامية وفلسفية، أما الفارابى فقد خصص كل كتاباته للفلسفة وفروعها.

يُعرف الفارابى الفلسفة بأنها «العلم بالموجودات بما هى موجودة»[٦]، ويتناول فى شرح هذه الفلسفة كتابات خُصصت لعرض فروع الفلسفة، وربما خصص كتاب أو أكثر لعرض أحد هذه الفروع، فى حين أنه فى كتابات أخرى يعرض عددًا من المسائل فى مؤلف واحد. وفى موضع آخر يتحدث -أيضًا -عن الغرض من هذه الصناعة، وهو «تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التى تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشىء أنه كذا أو ليس كذا -أى حكم كان - والتى بها تلتئم الجهات والأمور».

أما عن منفعة هذه الصناعة فهى «وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل؟»[٧].

وسنختار بعض ملامح فلسفته فى العناصر التالية:

أولاً: المنطق:

لقد اكتسب الفارابى لقبه «المعلم الثانى»؛ نتيجة لما قام به من أعمال وشروح لكتب أرسطو عامة، والمنطقية منها بشكل خاص. ولم يكتف بالشرح فقط ولكنه علّق وعرّب وأضاف، وأعطى نفسه - فى بعض الأحيان - الحرية فى إسقاط أجزاء من نصوص أرسطو لم ير فائدة فيها.

وللفارابى اهتمام عظيم بالمنطق، فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع أكثرها فلم يصل إلينا إلا القليل منها، مثل شرح كتاب «العبارة لأرسطو»، وفصول مبثوثة هنا وهناك[٨].

وقد قسَّم الفارابى المنطق إلى قسمين رئيسين: تصور وتصديق.

ويراد بالتصور، مجرد حصول صورة فى العقل لحقيقة من الحقائق، والتصور ينقسم إلى:

تصور أولى، أو ما يُعرف بالبديهى أو الضرورى، أى الذى لا يتوقف على تصور قبله؛ لأنه أوضح وأبسط التصورات.

وتصور ثانوى، وهو ما يتوقف على وجود تصور قبله.

وكما أن قسمى التصور هما: أولى

وثانوى، كذلك التصديق عند الفارابى أوليًا ضروريًا، وهو الذى لا يحتاج الإنسان فى حصوله إلى أكثر من الانتباه إليه، ومن دون أن تطالبه النفس بأى برهان أو دليل. والقسم الثانى من التصديق هو الثانوى النظرى، وهو الذى يحتاج الإنسان ليجزم بصدقه أو كذبه إلى إعمال نظر وفكر، وهو الذى عبّر عنه الفارابى بأنه تصديق لا يدرك إلا بشيء قبله.

وبالجملة فهو يحدد صناعة المنطق بثمانية أجزاء[٩]. فالجزء الأول هو الذى يشتمل على المعقولات المفردة، والكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى كتاب المقولات. والجزء الثانى هو الذى يشتمل على المقدمات، والكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى كتاب العبارة، والجزء الثالث يشتمل على تبيين أمر القياس المطلق، والكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى كتاب التحليلات الأولى، والجزء الرابع يشتمل على تبيين أمور البراهين وعلى التى بها تلتئم البراهين، وعلى ما هى مضافة إلى البراهين، والكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى التحليلات الثانية، والجزء الخامس يشتمل على الأشياء الجدلية، الكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى المواضع ويعنى الأمكنة التى يتطرق فى كل مسألة إلى انتزاع الحجج فى إثباتها وإبطالها. والجزء السادس يشتمل على الأمور المغالطية والكتاب الذى فيه هذا الجزء يسمى سفسطة، ومعناه المغالطات التى قصد مستعملوها أن يظن بها علمًا أو فلسفة، والسفسطة معناها حكمة مموهة وعلم مظنون، والجزء السابع يتناول التصديقات الخطبية، والجزء الثامن يشتمل على الأشياء الشعرية.

ويحدد الفارابى الغاية من المنطق فى كتابه «إحصاء العلوم» بأنه صناعة «تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوّم العقل، وتسدد الإنسان نحو الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط[١٠].

وللفارابى مؤلفات فى المنطق تتناول

محاور المنطق التقليدية الثلاثة: مبحث الحد (التعريفات)، ومبحث القضايا، ومبحث القياس، كما تناول القياس والجدل والخطابة والشعر والسفسطة.

وقد استفاد الفارابى من الأورغانون أو المنطق، وهذا لا ينفى بالطبع أنه قد طبعه بالطابع العربى وأضفى عليه شيئًا من المعانى الإسلامية، حيث عقد مقارنة بين المنطق والنحو، فيقول: إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات، وكما أنه لا يستقيم الكلام الفصيح إلا باتباع قواعد النحو، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد إلا باتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه. ويقول الفارابى عن النحو: «إن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ، والألفاظ أحد الموجودات التى يمكن أن تعقل»[11].

ثانيًا: إحصاء العلوم:

يُعد الفارابى أول وأهم فلاسفة ومفكرى الإسلام الذين وضعوا مؤلفًا خاصًا لتحديد العلوم وإحصائها، وكرّس لهذا الجانب كتابه «إحصاء العلوم»، حاول فيه أن يعدد العلوم المشهورة فى عصره، ويقيس بين العلوم المختلفة بين فضلها ونفعها، ومدى إتقانه لها أو ادعائه لها.

وقد قسَّم الفارابى العلوم إلى ثمانية أقسام، وهذه العلوم هى:

أ- علم اللسان، وهو على ضربين[12]: الألفاظ ومدلولالتها، وقوانين تلك الألفاظ. كما كان للفارابى دراسة أخرى بفقه اللغة وضعها فى كتابه «الحروف» الذى يُعد من أكبر مصنفات الفارابى وأعظمها غناء للمهتمين بدراسة الفكر العربى عامة والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة. كتبه إمام المنطقيين فى عصر بلغ فيه الفكر العربى أوجه فى تفهم أمور العلم واللغة، وضرورة التعبير الصحيح عن ما ينظر الإنسان فيه وبعقله، وأهم ما يجده الناظر فى الكتاب هى الشروح الوافية لمعانى المصطلح العلمى الفلسفى فى العربية ولغات أخرى غير العربية، والتعريف بما

عمله المترجمون عند نقلهم هذا المصطلح من اليونانية والسريانية، وتفسير المعانى العامية وصلتها بالمعانى العلمية، ثم البحث فى أصل اللغة واكتمالها وعلاقتها بالفلسفة والملة[١٣].

ب -علم المنطق[١٤]، ويبحث فى المقولات والعبارة والقياس والبرهان، والجدل، والسفسطة والخطابة والشعر.

ج -علم التعاليم (أى الرياضيات)[١٥]، وينقسم إلى سبعة أجزاء هى:

١ -علم العدد (الحساب).

٢ -علم الهندسة.

٣ -علم المناظر (أى علم البصريات).

٤ -علم النجوم التعليمى (أى علم الفلك) الذى يبحث فى الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجرامها، ونسب بعضها إلى بعض، وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض.

٥ -علم الموسيقى بأجزائه الكبرى.

٦ -علم الأثقال الذى ينظر فى الأثقال من حيث يقدر بها، والآلات التى تُستخدم فى رفع الأشياء الثقيلة، ونقلها من مكان إلى مكان.

٧ -علم الحيل (الميكانيكا التطبيقية) ويعطى وجوه معرفة التدابير والطرق فى إيجاد الحيل العددية كالجبر، والحيل الهندسية كصناعة البناء، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها.

د -العلم الطبيعى[١٦]، وينظر فى الأجسام الطبيعية أو الصناعية، مميزًا بين عللها الغائية والفاعلة، وبين موادها وصورها، ويعرض الأجسام البسيطة والمركبة من الأسطقسات الأربعة، وأعراضها وكونها وفسادها.

وينقسم العلم الطبيعى إلى ثمانية أجزاء عظمى هى: «السماع الطبيعى»، «السماء والعالم»، «الكون والفساد»، «الآثار العلوية»، «كتاب النبات» و«كتاب الحيوان» و«كتاب النفس» وهذه الأجزاء هى ما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها، والأجسام البسيطة، وكون الأجسام وفسادها ومبادئ الأغراض والانفعالات التى تخص العناصر والأسطقسات، والأجسام المركبة من العناصر (الأجسام المعدنية، والنبات والحيوان والنفس وقواها).

هـ -العلم الإلهى[17]، أى الميتافيزيقا، ويشير الفارابى إلى أنه يتابع أرسطو فى كتابه المسمى «ما بعد الطبيعة»، وينقسم هذا العلم إلى ثلاثة أجزاء: أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات. والثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية. والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام، فيبرهن أنها موجودة، وأنها كثيرة، وأنها متفاضلة فى الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كمال ما، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً فى مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له ولا ضد.. هو الواحد الأول الذى أفاد كل شيء سواه الوحدة، وأنه الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقة، إنه هو الله ﷻ وتقدست أسماؤه.

و -العلم المدنى[18]، ويضم علمى الأخلاق والسياسة، وهذا العلم يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال، وعن الغايات التى لأجلها تُفعل، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان، ويميز بين الغايات التى لأجلها تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن، وهذا العمل جزءان:

- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وعلم إحصاء الأفعال والسير والأخلاق، وتمييز الفاضل منها وغير الفاضل، وهذا هو علم الأخلاق.
- وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم، وهذا علم تدبير المدن، أى علم السياسة.

ز -علم الفقه[19]، وهو صناعة بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشرع بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، ولما كانت كل ملة تحتوى على معتقدات وأعمال، فعلم الفقه جزءان: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال.

ح -علم الكلام[20]، وهو صناعة أو

ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل.

ويفرّق الفارابى بين الفقيه والمتكلم تفرقة دقيقة، فالفقيه «يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى».

هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابى، وهو يختلف عن إحصاء العلوم عند أرسطو، فإن العلوم عند أرسطو تسعة، بينما هى عند الفارابى ثمانية، ثم إن أرسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان فى إحصائه مع أنه هو واضع علم المنطق، أما الفارابى فإنه يعد المنطق علمًا كسائر العلوم له أصوله ومبادئه وتعاليمه.

فضلاً عن ذلك إن إحصاء العلوم عند أرسطو يقوم على أساس تقسيم العلوم إلى نظرية وعملية وشعرية، وبذلك فهو يبدأ من الأصعب إلى الأقل صعوبة. أما الفارابى فإنه يتجاهل الأساس الذى يقوم عليه تقسيم العلوم عند أرسطو، ويتدرج فيها من السهل إلى الأقل سهولة، ومن البسيط إلى المعقد.

كما يلاحظ أن الفارابى يضيف علمين إسلاميين هما علم الفقه وعلم الكلام، معتبرًا أن هذا الأخير يقع ضمن العلوم الإسلامية العملية، بينما يعتبره ابن سينا، وغيره من مفكرى الإسلام من العلوم النظرية.

وقد أعجب العرب والمستشرقون بمحاولة الفارابى هذه فى إحصاء العلوم، فنقلها الغرب إلى اللاتينية والعبرية والإسبانية، ونسج على منوالها فى الشرق جمهرة من العلماء والمصنفين، كإخوان الصفا فى رسائلهم، وفخر الدين الرازى، والخوارزمى فى «مفاتيح العلوم»، وابن سينا فى كتابه «الشفاء».

وعلى الرغم من أن كل هؤلاء قد أضافوا إلى موضوع إحصاء العلوم، وفصّلوا فيه، بصورة أكبر من الفارابى إلا أنه يبقى له فضل المحاولة الأولى التى يقدرها صاعد الأندلسى بقوله: «ثم له كتاب شريف فى إحصاء العلوم، والتعريف بأغراضها لم يسبق

له ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغنى طلاب العلوم كلهم عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه».

وإذا كان فضل الفارابى فى هذا الإحصاء يعود إلى أنه أول من صنّف فيه، إلا أن فضله أيضًا يعود إلى وضع أسس المنهج الإسلامى فى تقسيم العلوم وتصنيفها.

ثالثًا: وحدة الفلسفة والفلاسفة:

يرى الفارابى أن الحقيقة واحدة وإن تعددت المظاهر واختلفت الطرق. يلتقى فيها الحكماء، وتهتدى إليها العقول، فلا يقع خلاف على الجوهر، وإن اختلفت طرق الوصول إلى هذه الحقيقة بين الفلاسفة.

إن مسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة، عُرفت قبل الفارابى، وظهرت فى المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص، وفى المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام، فقد لاحظ فورفريوس أنه يوجد فى مؤلفات أستاذه أفلوطين خلط بين آراء الرواقيين والمشائيين، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الإسلامى، ودافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا [٢١] منها إلا رسالة واحدة.

ومن أجل إحداث هذه الوحدة الفكرية نزع الفارابى إلى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو، بل إنا نجد من ضمن العناوين المذكورة لبعض مؤلفاته أنه حاول أن يجمع بين العديد من الفلاسفة الآخرين.

وقد رصد الفارابى هذه المحاولة فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين»، ولهذا الكتاب قيمة تاريخية كبرى؛ إذ إنه يوضح لنا مدى اطلاع الفارابى على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية، ولا سيما كتب أفلاطون وأرسطو، ولو أنه اطلع أيضًا على بعض «تاسوعات» أفلوطين دون أن يعلم أنها له[٢٢].

لقد كان الفارابى شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة، وبأفلاطون وأرسطو خاصة، فهو يرى أن الفلسفة القديمة واحدة، أو على الأقل لا تناقض بين قطبيها فهما «المبدعان للفلسفة

والمنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها»[٢٣].

ولأجل إيمانه بوحدة العقل والفلسفة ولرغبته فى التقريب بين مواقفهم نجده عمد إلى الشرح والتأويل؛ ليثبت أن الأصول الجوهرية بين أفلاطون وأرسطو متفقة حتى يستطيع أن يثبت أن الفلسفة واحدة مهما تعددت مذاهبها، وتباينت تياراتها.

ويذكر د. إبراهيم مدكور هذا بقوله: «كان الفارابى يريد أن يدرس كل شيء، وكان يميل إلى النظر فى الأمور من كل ناحية، وإلى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة، وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم سعيه إلى التقسيم والتفصيل».

فإن كانت الحقيقة الفلسفية واحدة فكيف يمكن أن يختلف كبار الحكماء فى الرأى، وغايتهم البحث عن هذه الحقيقة؟

وهذا السعى الجدى فى محاولة التقريب بين الفلاسفة تحت مظلة واحدة، قدمه إخوان الصفا فيما بعد عندما قالوا: إن الحقيقة واحدة، وأن اختلاف الناس فى الآراء والمذاهب ما هو إلا اختلافًا ظاهرًا، أما الباطن فواحد، لا يعرفه إلا الحكماء، والراسخون فى العلم.

أما كيف وفّق الفارابى بين هذين الحكيمين -أفلاطون وأرسطو- فيلاحظ الفارابى أن الخلاف بينهما ما هو إلا اختلافًا سطحيًا لا يمس القضايا الأساسية، فهما مبدعان الفلسفة، ومن المستحيل أن يختلف هذان الحكيمان فى الرأى؛ لأنهما استقيا كلامهما من ينابيع الفلسفة الصافية، وهى واحدة غير متعددة.

أما الخلافات التى قد توجد فى مذهب كل من أفلاطون وأرسطو فهى لا تخرج عن أن تكون صادرة عن أحد أمور ثلاثة: إما عن نمط حياتهما، أو طريقتهما فى التأليف، أو عن مذهبهما.

ثم يأخذ الفارابى فى تحليل كل أمر من هذه الأمور[٢٤] حتى ينتهى إلى أن الخلاف بينهما شكلى وليس أساسيًا.

إلا آن هذه المحاولة من الفارابى لم تكن صحيحة؛ لأنه ظن أنه يقوم

بالتوفيق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو، فى حين أنه يوفق بين آراء أفلاطون وآراء أفلوطين، أحد فلاسفة مدرسة الأفلاطونية المحدثة، وهذا الخطأ مرجعه إلى الترجمة التى قدمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصى، عندما قام بترجمة كتاب الربوبية - التاسوعات - لأفلوطين، ونسب هذا الكتاب خطأ إلى أرسطو، وعُرف باسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» فكانت محاولة الفارابى فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو غير صحيحة؛ لأنه فى الحقيقة يوفق بين أفلاطون وأفلوطين، ويذكر الفارابى هذا قائلاً: «من نظر فى أقاويله - يقصد أرسطو - فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع لهذا العالم»(٢٥).

وإذا كانت محاولة الفارابى فى التوفيق قائمة على أساس واه، وهو اعتقاده بوحدة الفلسفة من ناحية، ونسبة آراء لأرسطو ليست له من ناحية أخرى، إلا أن محاولته تلك فى التوفيق بين الفلاسفة أثرت بعد ذلك فى محاولة فلاسفة الإسلام التقريب بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية، وهذا على سبيل المثال ابن رشد يرى أن كل من الفلسفة والدين يتفقان فى جوهرهما على شيء واحد، وهو الاعتماد على العقل، والوصول إلى الحقائق العقلية والرقى الخلقى، ولما كان أرسطو عنده قمة الفكر الفلسفى، فما يدعو إليه أرسطو إذن فى جوهره وحقيقته لا يخالف ما ينادى به الدين، أو كما ذكر الفارابى فى كتابه الملة: أن الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فتكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة.. والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة»(٢٦).

رابعًا: الفلسفة السياسية:

يمتاز الفارابى من بين فلاسفة الإسلام جميعًا بأنه عالج البحث فى السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة. فالتفكير السياسى فى نظام الدولة، وتصور المثل الأعلى للحكم، ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية، وتحديد الغاية من الحكم والحاكم والمحكوم، والتغيرات التى تحدث بالمجتمع وتؤدى إلى الشرور والمفاسد،

كل هذه المسائل انفرد الفارابى بالبحث فيها تدل على مدى إبداعه فى هذا المجال، فيقول لاوست عن الفكر السياسى عند الفارابى: «إن الجزء الرئيسى فى فلسفة الفارابى، وأكثر فروعها أصالة هو سياسته».

وكان «هاولد لاسكى» يقول فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة «لندن»: إن هنالك من القديم ما هو أحدث من الحديث. ولا ينطبق هذا القول على شيء انطباقه على الفكر السياسى عند الفارابى[٢٧].

وقد عالج الفارابى موضوع السياسة فى عدد من مؤلفاته، مثل: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وكتاب «السياسة المدنية»، وكتاب «الملة»، وكتاب «تحصيل السعادة»، وكتاب «فصول المدنى» بالإضافة إلى عدد من التعليقات السياسية فى كتبه الأخرى.

ويُعد فكر الفارابى السياسى هو الرائد فى علم السياسة الإسلامية، بل إننا يمكن اعتبار أن فلسفته السياسية كانت إطارًا عامًا حوى فى داخله فلسفته الإلهية والطبيعية والنفسية والأخلاقية، حتى أن بول كراوس اعتبر: «أن النظرة السياسية تهيمن على فكر الفارابى لدرجة أن باقى الدراسات الفلسفية تتبع تلك النظرة وتخضع لها».

فأصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية، كما أصبحت فلسفته فلسفة سياسية، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى، واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار.

وما زال الجانب الخاص بالفكر الفلسفى السياسى عند الفارابى له قيمته الفكرية والعلمية حتى يومنا هذا، بل إننا قد ندهش عندما نجد تشابهًا بين المبادئ التى ضمنها الفارابى فى كتبه السياسية، وبين المبادئ التى برزت فى نظم الحكم الحديثة، ولعل السر فى هذا التشابه يعود إلى الواقعية التى اعتمد عليها الفارابى فى تحليله لنظم الحكم الفاسد، ومحاولة علاجه وتشخيص أسبابه.

فقد عاش الفارابى فى ظروف تاريخية وسياسية عصيبة، حين كانت بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية ليست

سوى مركز لا يتعدى سواد العراق بعد أن تمزقت أواصر الدولة الإسلامية إلى أجزاء، منها الدولة الأموية فى الأندلس، والدولة الفاطمية فى مصر، وبنى حمدان فى الشام، وانقسمت بقية الأمصار إلى دويلات يحكمها أمراء. ولم تعد سيطرة الخليفة سوى سيطرة وهمية لا تتعدى حدود العراق.

وعاصر الفارابى هذه الظروف، ودعا إلى وحدة واحدة تحت رئاسة يحكمها الرئيس الفاضل، فكانت نظريته فى السياسة دعوة إلى عودة الأمة الإسلامية الفاضلة التى يتعاون كل أفرادها فى تحقيق الفضيلة والسعادة، ونادى بضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية، وتعيد الوصل بين الدين والدنيا، وتقرب الإنسان من ربه، وتجعله جديرًا بأن يكون خليفة الله على الأرض.

إذن فقد استقى الفارابى نظرياته السياسية من البيئة الإسلامية، وما كان فيها من دويلات فى القرن الرابع الهجرى، بل إن صفات رئيس المدينة تتشابه مع تصور المسلمين للإمام، بل نجده فى بعض الأحيان يرى أن النبى هو الرئيس الفاضل.

والناظر فى كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» يستوقفه من الصفحات الأولى حديث الفارابى الطويل عن الله (الموجود الأول)[٢٨] و(الذات الأحدية) وعن صفاته وكيف يمكن فهمها، وهكذا يظل يتحدث عن الله، ويعطى تصورًا لهذا الموجود، حتى أن حديثه عن الميتافيزيقا يشغل الجزء الأكبر من هذا الكتاب السياسى: لأن الفلسفة السياسية والمدنية إنما هى - وفى المنظور الإسلامى - إنما تتأطر بأطر الشريعة، وما الشريعة إلا تجسيدًا لإرادة الله وعلمه وهدايته للبشرية.

ويُعرِّف الفارابى العلم المدنى فى كتاب «إحصاء العلوم» بأنه يفحص عن أصناف الأفعال، والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم، التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التى لأجلها يفعل، ويبين أن منها ما هى فى الحقيقة سعادة، وأن منها ما هى مظنون أنها سعادة، وأن التى هى فى الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون فى هذه الحياة، بل فى حياة أخرى بعد هذه الحياة وهى الحياة

الآخرة».

أما عناصر فلسفته السياسية فتضم العناصر التالية:

-وجود الدولة أو المجتمع:

الاجتماع - فى نظر الفارابى - ما هو إلا وليد حاجة البشر، ونقص الطبيعة الإنسانية عن أن تستقل فى تدبير عيشها ووسائل حياتها، والوصول إلى أعلى كمالاتها المنشودة، وأن تحقق خير أهدافها الإنسانية، يقول الفارابى: «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه»[٢٩].

فكل إنسان فى نظر الفارابى يهدف إلى الكمال، إلا أن وجود الإنسان على الأرض وحده لا يحقق له هذا الكمال لقصور فى نفسه وجسده، ولذا فهو محتاج إلى جماعة يقوم فيها كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه الآخرون.

ولهذا السبب حصلت الجماعات، وهى عند الفارابى على نوعين: كاملة وناقصة[٣٠]، والاجتماعات الكاملة هى التى توفر للإنسان الكمال والسعادة والخير، وهى على ثلاثة أقسام: عظمى، ووسطى، وصغرى. ويُقصد بالعظمى المعمورة كلها، أما الوسطى فتتكون من مجتمع الأمة، وأما الصغرى فمن مجتمع المدينة.

وأما المجتمعات الناقصة فيقسمها الفارابى إلى أربعة أقسام: القرية، والمحلة، والسكة، والمنزل. وهى مجتمعات غير كاملة، أى أن التعاون فيها لا يحقق ولا يلبى مقومات المجتمع الصحيح.

والخير والكمال الأسمى يُنال أولاً بالمدينة، وكل المجتمعات الأدنى من المدينة إنما هى ناقصة وخادمة للمدينة، والمدينة جزء من الأمة، والأمة جزء من المعمورة.

وغاية الاجتماع البشرى - فى رأى الفارابى - هو تحقيق السعادة، والسعادة ينبغى أن تكون ببحث «فإذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً أن نسعى لغاية أخرى غيرها، فهى تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر لأجل غيرها».

-تنظيم المدينة الفاضلة:

يرجع الفارابى فساد المدن غير

الفاضلة إلى افتقادها للترتيب والتنظيم، فالمدن الفاسدة لا مرتب فيها ولا نظام، أما المدينة الفاضلة فهى كجسم الإنسان من حيث تركيبه العضوى، كل عضو فيه يكون فى خدمة الأعضاء الأخرى، والأعضاء متفاوتة فيما بينها، وأعلاها القلب، وكل الأعضاء فى خدمته. ويقابل القلب فى الجسد الرئيس فى المدينة، حيث يرتب الفارابى أجزاء المدينة لكى يخدم بعضهم بعضًا، والكل يخدم أهداف أو سياسة الرئيس. يقول الفارابى: «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وأن البدن أعضاؤه مختلفة، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب»[٣١].

وفى كتاب آخر يصف الفارابى الرئيس الأول بأنه «هو الذى لا يحتاج، ولا فى شيء أصلاً أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة فى شيء إلى إنسان يرشده.. وهذا الإنسان هو الملك فى الحقيقة عند القدماء، وهو الذى ينبغى أن يقال فيه إنه يوحى إليه»[٣٢].

وهذا التصور الذى قدمه الفارابى (للرئيس الذى يوحى إليه) جعل الكثيرون يضعون عدة احتمالات وأهداف من وراء هذا التصور، هل كان الفارابى يساوى بين وظيفة الرئيس الفاضل والنبى عندما ساوى بينهما فى تلقيهما الوحى؟ أو أنه يذهب إلى ما ذهب إليه الشيعة من جعل الأئمة المعصومين فى مرتبة مساوية للأنبياء فى تلقى الوحى؟ أم أن وظيفة الرئيس الفاضل قد يتولاها النبى صاحب الشريعة، أو الفيلسوف واضع القانون والسياسة، أو الإمام باعتباره هو المسمى الإسلامى لمنصب الحاكم؟

ويعقد الفارابى مقارنة بين المصطلحات التى تُطلق على الرئيس لكى يقارب بينها، ويستخدم مصطلح النبى أو واضع النواميس، والفيلسوف، والملك، والإمام. فيقول: إن «واضع النواميس ماهيته ماهية رياسة لا خدمة... وكذلك الفيلسوف، ومعنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس واحد.. واسم الملك يدل على التسلط

والاقتدار التام.. فلذلك صار الملك على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف واضع النواميس.. وأما معنى الإمام فى لغة العرب فإنما يدل على من يؤتم به ويتقبل.. فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد، وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ.. وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد»[٣٣].

ويشير الفارابى إلى أن أهم ميزة تمتاز بها المدينة الفاضلة، أو المجتمع الصالح أن له نظامًا، وكل جزء من أجزائه فيه رئيس، لا رئيس فوقه من أهل تلك الطائفة أو الطبقة، وفيها مراتب يقدم بعضها على بعض، وهذه الأجزاء تتعاون من أجل الصلاح العام، وإذا كانت المدن تتفاضل بحسب آراء أهلها، فإن الناس داخل المدينة الواحدة يتفاضلون حسب قدراتهم العقلية.

خصال الرئيس:

تشكل الرئاسة عند الفارابى مثلها مثل الترتيب والنظام ميزة خاصة تتميز بها المدن الفاضلة عن غيرها، فكما أن المدن غير الفاضلة لا مراتب ولا نظام فيها، فكذلك يمكن لكل واحد فيها أن يكون رئيسًا دون وجود خصائص تميزه.

أما فى المدينة الفاضلة فإن الوضع مختلف، حيث تحتاج المدينة إلى مدبر عَالِم يوجه الناس نحو الرأى الصائب، ولذا لا يمكن أن يكون رئيس المدينة أى إنسان اتفق، بل الضرورة تقتضى أن يختار ممن لهم اللياقة للقيام بجلائل الأفعال، والرئاسة تكون بشيئين: أحدهما: أن يكون بالفطرة والطبع معدًا لها، والثانى: بالهيئة والملكة الإرادية.

والرئيس الأول إن كان فاضلاً وكانت رئاسته فاضلة فى الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التى هى فى الحقيقة سعادة حقيقية، وتكون تلك الملة ملة فاضلة، وإن كانت رئاسته جاهلية، فإنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيرًا ما من الخيرات الجاهلية»[٣٤].

وهكذا يتحدد نوع المدينة بنوع الرئيس الذى يتولى الحكم فيها، فإن كان فاضلاً صارت مدينته مدينة

فاضلة والعكس كذلك. فالرئيس هو حجر الزاوية فى منظومة الفكر السياسى عند الفارابى.

ولا يقصر الفارابى رئيس المدينة على الفلاسفة والأنبياء، بل يشترط فى الرئيس - مهما كان - اجتماع اثنتا عشرة خصلة هى[٣٥]:

١ -أن يكون تام الأعضاء.

٢ -أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له.

٣ -أن يكون جيد الحفظ لِما يفهمه، ولِما يراه، ولِما يسمعه، ولِما يدركه.

٤ -أن يكون جيد الفطنة ذكيًا.

٥ -أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

٦ -أن يكون محبًا للتعليم والاستفادة لا يؤلمه تعب التعليم.

٧ -أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع اللعب.

٨ -أن يكون محبًا للصدق وأهله.

٩ -أن يكون كبير النفس محبًا للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور.

١٠ -أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١ -أن يكون محبًا للعدل وأهله، ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.

١٢ -أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحًا إذا دعى إلى العدل، ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل، مقدامًا غير خائف ولا ضعيف النفس.

فمن اجتمعت فيه هذه الخصال كان هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، ورئيس المعمورة من الأرض كلها.

ولا يشترط الفارابى أن يكون الرئيس الفاضل هو واحد فقط، بل قد يتعدد الرؤساء الفضلاء، فهم على الرغم من تعددهم إلا أنهم يتفقون فى معارفهم وأعمالهم، فهم على الرغم من تعددهم إلا أن توجههم واحد، وهو نحو الفضيلة. فيقول: «فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك فى وقت واحد جماعة إما فى مدينة واحدة أو أمة واحدة أو فى أمم كثيرة فإن جماعتهم جميعًا تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وإرادتهم وسيرهم»[٣٦].

هذا الرئيس وأمثاله هم الذين يضعون الشرائع للمدن التى يتولونها، ويتوالون فيها، ولا شك فى أن هذه الصفات قلما تجتمع فى رجل واحد، ومن أجل ذلك يبدو أن الفارابى كان مضطرًا إلى أن يقبل رئيسًا أصيلاً للمدينة فيه من الصفات عددٌ أقل.

فإذا لم يوجد الرئيس الذى يملك كل هذه الصفات يقترح الفارابى وجود أكثر من رئيس باجتماعهم تجتمع هذه الصفات كلها، بشرط أن تتوافر فى أحدهم صفة الحكمة؛ لكى توجد المدينة الفاضلة. أما إذا فقدت هذه الصفة تحولت المدينة إلى صورة أخرى من المدن غير الفاضلة.

-المدن غير الفاضلة:

أو هى مضادات المدينة الفاضلة[٣٧]، ويحصرها الفارابى بأربعة هى: المدينة الجاهلية، المدينة الفاسقة، المدينة المبدلة، والمدينة الضالة.

١ -المدينة الجاهلية: وهى التى لم يعرف أهلها السعادة، ويظنون خطأ أن السعادة مجرد سلامة البدن، والتمتع باللذات، ورؤساء هذه المدن يتبعون أهواءهم وملذاتهم. أما الشقاء عند أهل هذه المدن فهو الفقر والحرمان من الملذات.

والمدن الجاهلة هى اسم جامع لعدد من المدن التى تجهل حقيقة السعادة، وتميل إلى أوجه مختلفة من السعادة الظاهرة، وهذه المدن تنقسم إلى:

- المدينة الضرورية، التى يقصد أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من المأكل والملبس والمسكن.
- المدينة البدّالة (التجارية) والتى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ الثروة، لكن لا ينتفعوا بها انتفاعًا صحيحًا.
- مدينة الخسة، وهى التى قصد أهلها التمتع باللذات الحسية، والميل إلى اللهو.
- مدينة الكرامة، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم.
- مدينة التغلب، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، ولذتهم محصورة فى التسلط على الآخرين.
- المدينة الجماعية الإباحية، وهى

التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا فى فعل ما يريدون.

٢ -المدينة الفاسقة: وأهل هذه المدينة كانت آراؤهم هى آراء أهل المدينة الفاضلة، لكن أفعالهم كأفعال أهل المدن الجاهلة، ولذلك فإن الهيئات النفسانية التى اكتسبوها من فعل الرذيلة تنضم إلى الهيئات الأولى فتكدرها وتضادها، فيلحقها من مضادة هذه لتلك أذى عظيم. وهذا الأذى لا تشعر به إلا فى الآخرة.

٣ -المدينة المبدلة: كانت آراء أهلها وأفعالها فى القديم هى آراء وأفعال أهل المدن الفاضلة، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة، فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة.

٤ -المدينة الضالة: وهى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غُيِّرت هذه.. واعتقدت فى الله ﷻ بآراء فاسدة. ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك.

أما أهل المدينة الفاضلة فهم الذين يعرفون معنى السعادة الحقة، وينالون مكارم الأخلاق فى الدنيا، ويرشدهم إلى طريق الحق، إما الحكيم الفيلسوف، أو النبى الملهم، أو الإمام الذى يحكم بالقانون وبالشريعة. والسعادة الإنسانية إذا كانت تُنال فى الدنيا، إلا أن السعادة القصوى تُنال أيضًا بالفوز بالنعيم المقيم فى الدار الآخرة، وهذه هى السعادة الحقة عنده.

أ.د / منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) فاراب: مدينة فى إقليم خراسان التركى.

(٢) جمال الدين القفطى: كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة مصر، ١٩٤٠هـ، ص١٨٢.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٤٩م، ج٣، ص٤١٢-٤٦٣.

(٤) صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، طبعة مصر، ص٦١-٦٢.

(٥) انظر: مؤلفات الفارابى، تأليف: د. حسين محفوظ، و جعفر آل ياسين، مطبعة الأديب البغدادية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

(٦) الفارابى: كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، تحقيق: د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق- بيروت، ط٤، ١٩٨٥م، ص٨٠.

(٧) الفارابى: كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق، تحقيق وتقديم وتعليق: د. محسن مهدى، دار المشرق- بيروت، ط٢، ص١٠٤.

(٨) قام د. رفيق العجم بجمع كتب الفارابى المنطقية.

(٩) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة السعادة- مصر، ١٩٣١م، ص١١.

(١٠) الفارابى: الألفاظ المستعملة فى المنطق، ص١٠٤-١٠٦.

(١١) الفارابى: الألفاظ المستعملة فى المنطق، ص١٠٧.

(١٢) الفارابى: إحصاء العلوم، ص٣ وما بعدها.

(١٣) د. محسن مهدى: مقدمة كتاب الحروف للفارابى، دار المشرق- بيروت، ١٩٧٠م، ص٢٧.

(١٤) الفارابى: إحصاء العلوم، ص١١ وما بعدها.

(١٥) الفارابى: المصدر السابق، ص٣٤ وما بعدها.

(١٦) الفارابى: المصدر السابق، ص٥٢ وما بعدها.

(١٧) الفارابى: المصدر السابق، ص٦٠ وما بعدها.

(١٨) الفارابى: المصدر السابق، ص١٤ وما بعدها.

(١٩) الفارابى: المصدر السابق، ص٦٩ وما بعدها.

(٢٠) الفارابى: المصدر السابق، ص٧١ وما بعدها.

(٢١) سعيد زايد: مقالة (الفارابى والتوفيق) ضمن كتاب أبى نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٥٤-١٥٥.

(٢٢) ألبير نصرى نادر، مقدمة لكتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين» للفارابى، المطبعة الكاثوليكية-بيروت، ١٩٦٠م، ص٧٣.

(٢٣) الفارابى: كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، ص٨٠.

(٢٤) الفارابى: المصدر السابق، ص٨٣ وما بعدها.

(٢٥) الفارابى: المصدر السابق، ص١٠١.

(٢٦) الفارابى: كتاب الملة، ص٤٦.

(٢٧) د. محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين، ضمن الكتاب التذكارى، ص٢٢٦.

(٢٨) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم: د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق- بيروت، ط٤، ١٩٨٢م، ص٣٧.

(٢٩) الفارابى: المصدر السابق، ص١١٧.

(٣٠) الفارابى: المصدر السابق، ص١١٧.

(٣١) الفارابى: المصدر السابق، ص١١٨.

(٣٢) الفارابى: كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق: د. فوزى مترى النجار، دار المشرق- بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص٧٩.

(٣٣) الفارابى: تحصيل السعادة، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد- الهند، ١٣٤٥هـ، ص٤٢-٤٤.

(٣٤) الفارابى: كتاب الملة، تحقيق وتقديم: د. محسن مهدى، دار المشرق- بيروت، ط٢، ١٩٩١م، ص٤٣.

(٣٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٧ وما بعدها.

(٣٦) الفارابى: السياسة المدنية، ص٨٠.

(٣٧) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٣١ وما بعدها.

مراجع للاستزادة:

١- أرنالديز (روجيه): ما وراء الطبيعة فى تفكير الفارابى، ترجمة: د. أكرم فاضل، مجلة المورد، عدد خاص بالفارابى، مجلد(٤)، عدد(٣)، ١٩٧٠م.

٢- التكريتى (ناجى): أصل الدول عند الفارابى، مجلة دراسات عربية وإسلامية، بغداد، عدد(٣)، ١٩٨٣م.

٣- الجابرى (محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية، مجلة أقلام المغربية، عدد(١)، ١٩٧٦م.

٤- الحبابى (عزيز): من تاريخ الفارابى إلى تاريخيته، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، المغرب، ع(١)، ١٩٧٧م.

٥- زايد (سعيد): الفارابى، دار المعارف- مصر، ١٩٦٢م.

٦- عبد الرازق (الشيخ مصطفى): الحكيم أبو نصر الفارابى، مجلة المجمع العربى، مج(١٢)، ج٧، ٨، ١٩٣٢م.

٧- فخرى (ماجد): أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية، بغداد، ١٩٧٥م.

٨- عبد العالى (عبد السلام): الفلسفة السياسية عند الفارابى، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

٩- النشار (على سامى): نظرية جديدة فى المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، ع(١)، ١٩٧٢م.

١٠- نصار (نصيف): مفهوم الأمة فى فلسفة الفارابى، مجلة دراسات عربية، عدد(٦)، ١٩٧٦م.

الفاعل

الفاعل فى اللغة: هو ما قام أو تحقق به الفعل، وهو مشتق من فعل يفعل فعلاً وفعلا فالاسم مكسور الفاء والمصدر مفتوح. وفاعل بمعنى مؤتٍ للفعل، وتجمع على "فاعلون" كما فى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴾ (المؤمنون:٤). أى مؤتون، وورد اللفظ بصيغة المبالغة فى قوله تعالى عن نفسه: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (هود: ١٠٧)، وورد مفردًا فى قوله: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الكهف: ٢٣ -٢٤)[١] يقول الزبيدى: "لكل فعل انفعال إلا للإبداع الذى هو من الله عز وجل، فذلك هو إيجاد من عدم لا من مادة وجوهر، بل إن ذلك هو إيجاد الجوهر". ولا يجوز تسمية الله بالفاعل؛ لأن أسماء الله توقيفية، وإطلاق لفظ فاعل على الله لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية.

يقول الجرجانى: " الفاعل هو ما أسند إليه الفعل أو شبهه على جهة قيامه به، أى على جهة قيام الفعل بالفاعل ليخرج عنه مفعول ما لم يسم فاعله".

"والفاعل المختار هو الذى يصح أن يصدر عنه الفعل مع قصد وإرادة"[٢].

والفاعل هو كل ما له قدرة على الفعل Active ويقابله المنفعل passive الذى لا قدرة له على الفعل.

والفاعلية وصف لكل ما هو فاعل، والعلل الفاعلة أو الفعالة هى التى تحدث أثرًا بالفعل.

والفعلى Effective هو الشىء الذى تحقق ووجد بالفعل، ويقابله الممكن Potential[٣] وهو الشىء الذى يتساوى فيه طرفا الوجود والعدم، وفعل الكينونة فعل يدل على الوجود ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢). وعند المناطقة أداة لربط الموضوع بالمحمول.

والفعل يقال على ما ينقضى، والعمل يقال على الآثار التى تثبت فى الذوات بعد انقضاء الحركة. والفعل أيضًا يعم كل معنى صادر عن ذات. وحد الفعل أنه: "كيفية صادرة عن ذات، والانفعال كيفية واردة على ذات. فالفعل يقال على التحقيق على هذا المعنى، وهو الذى يقال إنه مقولة من المقولات العشر. ويقال على العموم، أى على أى معنى صدر عن الذات"(٤).

الفاعل عند المتكلمين:

الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تتساوى مقدوراته بالقياس إليه، من حيث هو قادر مريد. والفاعل يوجد بالقدرة، ويخصص ما يختاره بالإرادة، والإرادة متجددة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الأشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى والنظام؛ إذ قالا إن الله، وإن وصف بالإرادة شرعًا فليس معناه أن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها(٥).

الفعل والفاعل عند الفلاسفة:

الفعل عند الفلاسفة يطلق على كون الشىء مؤثرًا فى غيره، كتأثير النار فى التسخين أو الإحراق فالنار فاعلة، والشىء المتسخن أو المحروق هو المنفعل، وكتأثير المطر فى الأرض، والواعظ فى نفوس مستمعيه، والمربى فى نفوس الناشئة.

ويطلق الفعل أيضًا على كل ما يقوم به الإنسان من أفعال إرادية أو غير إرادية. إلا أن الشىء غير الإرادى لا تترتب عليه مسئولية قانونية أو أى الزام أخلاقى.

وإذا أسند الفعل إلى الله تعالى فهذا يعنى قدرته تعالى على خلق كل شىء، فهو الذى يخلق العالم، ويحرك القوى الروحية والمادية فيه، ويضع كل شىء فيما يناسبه(٦).

والفاعل عندهم هو المحرك الأول الذى فعل العالم.

وحكى فلوطرخيس عن سقراط فى المبادئ أنه قال: "أصول الأشياء ثلاثة وهى: العلة الفاعلة، والعنصر، والصورة، فالله تعالى هو الفاعل، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد، والصورة جوهر لا كون"(٧).

الفاعل هو المعطى صورة كل ذى صورة، والفاعل المنفعل هو المركب من مادة وصورة يفعل بصورته وينفعل لمادته(٨).

ويلاحظ أن الفلاسفة القدامى لم يطلقوا على الله اسم الخالق أو البديع أو البارئ لاعتقادهم أن الله لم يخلق العالم أو الكون بمادته الأولى، والتى يسمونها "الهيولى" فالهيولى عندهم قديمة، كانت موجودة أزلاً مع الله. وإذن فالذى فعله الله، بناء على مقولتهم، إنما هو فى الصورة وليس فى المادة، يقول أرسطو فى كتابه "علم الطبيعة": "هناك ضرورة لأن تكون -الهيولى -غير قابلة للهلك (الفناء)، وغير مخلوقة، وفى الحق إذا كانت تتولد فيلزم أن يكون متقدمًا عليها موضوع أصلى منه أمكن أن تأتى. لكن هذا بالضبط طبعها الخاص. وإذن فالهيولى تكون قد وجدت قبل أن تولد"(٩).

والهيولى هى الموضوع الذى تقوم به الحوادث؛ أى أن كل ما يقع فى الكون يكون من الهيولى، فهى عند أرسطو المادة القديمة التى تعطى لكل حادث وجوده. ولو كانت الهيولى حادثة لاحتاجت إلى هيولى تقوم بها، وهيولاها تحتاج إلى هيولى وهكذا فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

ويقول الإمام الغزالى: "إن الذين قالوا بقدم العالم سموا الله صانعًا، ولم يريدوا بالصانع فاعلاً مختارًا يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد فى أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء، بل يعنون به علة العالم، ويسمونه المبدأ الأول، "على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره"(١٠).

والذى من جهة الفاعل يقال له مفعول ومنفعل.

وفى الرد على القائلين "بأن العالم لم يزل إذ فاعله لم يزل" يقول ابن حزم الأندلسى:

"إنه لا علة لتكوين الله عز وجل كل ما كونه، وأن لا شىء غير الخالق وخلقه". وينكر ابن حزم العلة فيقول: "إنه لا علة لما فعل الله، ولا علة لما لم يفعل، والذى لم يزل هو الذى لا فاعل له، ولا مخرج له من عدم إلى وجود، فلو كان العالم لم يزل لكان لا مخرج له، ولا فاعل له، وقد أقر أهل

هذه المقالة بأن العالم لم يزل، وأن له فاعلاً لم يزل يفعل، وهذا عين المحال والتخليط والفساد"[11]. وفى هذا السياق نذكر أن ابن حزم ممن يقول بأن الله "فاعل بذاته" وليس بصفة زائدة فيه[12]. ونشير أيضًا بأن المعتزلة، ويطلق عليهم المعطلة، قد عطلوا الصفات، وقالوا: إن الصفات هى عين الذات، وأما السلف فيثبتونها، ويقال لهم الصفاتية، ثم انتقل هذا الوصف بعد ذلك إلى الأشعرية الذين يثبتون الصفات[13].

الفاعل عند أبى حيان التوحيدى والنوشجانى:

يقول أبو حيان التوحيدى: سمعت النوشجانى يقول: "قد وضح.... أن الفاعل الأول هو علة كل ما يرى ويوجد ويعقل ويحس لا قصد له فى أفعاله، ولا غرض، ولا مراد، ولا اختيار، ولا روية، ولا توجه، ولا عزيمة، ولا معالجة، ولا مباشرة، ولا مزاولة ولا محاولة".

ويرى النوشجانى أن كل ما ذكر من عوامل إنما هى من طبيعة البشر لاتصافهم بذلك وحاجتهم إلى ذلك "فأما البارى الحق الذى هو واهب كل كامل كماله، وجابر كل ناقص نقصه، فهو علَى عن الأغراض والعلل والمسالك"[14].

ويعلل النوشجانى تنزه الله تعالى، بزعمه، عن القصد والغرض والتدخل فى شئون الخلق، بأن الإنسان يفعل فى بعض الأوقات أعمالاً من غير تفكير ولا قصد ولا روية، ولا عزيمة وتكون غاية فى النظم والإتقان والصواب، والإحكام، والمواءمة والسلامة، وقد يفكر الإنسان ويتدبر ويسير حسب المنهج العملى فى تفكيره ثم إنه مع ذلك كله يخطئ، ولا يصل إلى نتيجة أو يحقق غاية، ومن هنا ينبغى أن نعلم: "أن الفاعل الأول أحكم فعله ذلك الإحكام؛ بل أجل منه أيضًا كثيرًا على الديمومة والسرمدية على هيئة أشرف مما يعتاد ويستأنف"[15].

ويربط النوشجانى بين الهيولى والصورة، التى يتركب منها الإنسان، وبين تردد الإنسان والكمال والنقص والعجز والاقتدار، والخطأ والصواب.

وتصوير الفاعل الأول الذى هو الله بهذه الصورة لا يعدو أن يكون مزيجًا من خيال الشعراء الوثنيين، ومن

الأساطير اليونانية القديمة مع بعض التهذيب. فالله عز وجل هو الخالق وليس هو مجرد فاعل، بل هو الصانع والمصور، والمريد. خلق كل شيء بإرادة وأمر وقضاء، وليس لشيء فعل بنفسه ولا إرادة، ولا جذب ولا عشق معه بحال: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢).

﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ (فصلت:١٢).

﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (النمل:٨٨). ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ (القمر: ٤٩ - ٥٠). ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحج:٦٥). ﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾ (المرسلات:٢٠).

والماء المهين تنقل في الوجود وفي الصورة من الأصلاب إلى الأرحام.

﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النمل: ٦٢). والله يسمع ويرى ويستجيب لمن يدعوه، ويعطى من يرجوه. ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ (فاطر:١٠). ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (غافر:٦٤).

وإن الله هو الذى يفنى كل الأشياء دون إرادة لأى شىء منها، وهو الذى سيعيد الخلق بعد العدم بإرادته تعالى

وحده. ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَـٰعِلِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٤).

يؤكد الله تعالى أنه هو فاعل الطى، وهو فاعل الإعادة بإرادة، ومن لوازم الإرادة القوة، والعلم، والقهر.

والله هو الذى بدأ الخلق من عدم، وليس من طينة أو عجينة أو هيولى أو مادة أزلية كانت معه تشاركه فى الوجود، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وصدق الله إذ يقول: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَـٰبُ وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (الزمر: ٦٧ - ٧٠).

لم يستطع أرسطو أن يتصور الله إلا فاعلاً للأشياء ومحركًا لها نحو الوجود، وإذن فإن القول بالمحرك الأول، أو الفاعل الأول كان ضرورة لتفسير الحركة فى الأشياء، لأنه هو الثابت الذى لا يتحرك ولا يتغير. هذا هو التفسير الذى قدمه أرسطو للحركة والتغير الواقعان فى الكون[١٦].

وأما عن كيفية حدوث الحركة المتغيرة والمتكاثرة عن المحرك الأول فلم يستطع أرسطو إلا أن يقول بالعلة الغائية، وليس العلة الفاعلة، يعنى أنه جعل المكونات هى التى تتحرك بنفسها سعيا منها لإدراك الحياة الشبيهة بحياة المحرك، وذلك عن طريق العشق الذى يجعلها تدور فى حركة دائرية متصلة ودائمة، وإذن فالله كما تصوره أرسطو ظل فى مكانه، والأشياء لم تستطع أن تصل إليه أو تدركه؛ لأنها مصنوعة من مادة

كثيفة، وهكذا يبقى العالم فى دوران دائم يشاهده الله، ولكنه لا يستطيع أن يتدخل فيه سلبًا أو إيجابًا[١٧].

يقول يحيى بن عدى: "الحركة صورة واحدة لكنها توجد فى مواد كثيرة ومحال مختلفة وبحسب ذلك تسمى بأسماء مختلفة. والحركة: كون وفساد، ونمو ونقصان، واستحالة وإمكان وإنما تباينت هذه الأسماء لمعان تحققت فى النفس بالاعتبار الصحيح، فالحركة فى النار لهب، وفى الهواء ريح، وفى الماء موج، وفى الأرض زلزلة. وهذا يشمل جميع الاستقصاءات (العناصر) لم يغادر منها شيئًا. والحركة بعد ذلك فى العين طرف، وفى الحاجب اختلاج، وفى اللسان منطق، وفى النفس بحث، وفى القلب فكر، وفى الإنسان استحالة، وفى الروح تشوق، وفى العقل إضاءة واستقصاءه، أو استقصاء. وفى الطبيعة كون وفساد، وفى العالم بأسره شوق إلى الذى به نظامه، وبوجوده قوامه، وإليه توجهه، وبه تشبهه". وهذا ما يعلمه كل من له اتصال بالفلسفة. ثم يقول: "والكلام فى الحركة فى غاية الشرف، لأنه دال على كل ما قد اشتمل العالم عليه من العلويات والسفليات...."[١٨].

الفاعل عند أرسطو:

ويرى أرسطو -بالإضافة إلى ما مر -أن العالم أزلى أبدى، إلا أنه يفرق بين أبدية عالم السماء وأبدية عالم الأرض، فالأول أبدى بكل ما فيه، لأنه ليس فيه كون ولا فساد ولا تغير من الأزل إلى الأبد.

وهو مثال النظام والكمال، وأن كل شىء فى العالم العلوى حى وفاعل، أما العالم الأرضى أو عالم ما تحت القمر فهو عالم متغير يسوده الشذوذ وعدم الانسجام. وعلى الرغم من ذلك فإن أرسطو يرى أن العلة - الغائية وهى كما قلنا -سبب حركة الأشياء وسعيها نحو الاتصال بعالم السماء، تجعل هذا العالم على أتم صورة وأبدع نظام.

ولكى نوضح رأى أرسطو فى طبيعة الفاعل الأول، أو المحرك الأول نوجز قوله فى النقاط التالية:

الفاعل الأول متشابه الأحوال دائمًا

فإما أن يحرك أزلاً وأبدًا أو لا يحرك أصلاً. ولكن الحركة موجودة وإذن فالحركة أزلية أبدية لارتباطها بالمحرك الثابت، إنه ثابت لا متحرك إذ لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر، ويتسلسل الأمر، أو يدور إلى ما لا نهاية، وأيضًا لأن المتحرك لا يكون قائمًا ولا متحركًا بنفسه وإنما حركته تأتى من غيره، والتغير نقص وانحطاط والفاعل الأول وهو الله كامل من كل الوجوه، لا يوجد شىء أعلى منه حتى يتحرك نحوه كما تفعل الكائنات: إذ تتحرك هى نحوه لاكتساب الكمال منه.

والفاعل الأول فعل أو عقل محض أو صورة محضة ليس فيه شىء من الهيولى والإمكان الذى يخرجه من القوة إلى الفعل.

والفاعل الأول أزلى أبدى، لأنه علة الحركة الأزلية الأبدية، ومن المحال أن يكون سبب الأزلى الأبدى ليس أزليًا ولا أبديًا.

لا يجوز عليه التغير ؛ لأن التغير فيه تَنَقّله وصيرورة وانفعال، وهذا كله لا يجوز على الله تعالى.

إنه واحد بالعدد لا شريك له[١٩].

لأنه لو دخله العدد لزمه التركيب، والتركيب نقص.

كما أنه بسيط لا أجزاء له وذلك لانتِفَاءِ التركيب عنه: لأن التركيب يقتضى الإمكان والتناهى (ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوة لا نهائية[٢٠].

إنه ليس جسمًا، لأن الجسم مركب من أجزاء والفاعل الأول لا أجزاء له، ولأن الجسم مشتمل على الهيولى - المادة -والفاعل الأول عقل محض.

وكونه عقلاً محضًا يعنى أنه يعقل ذاته، ولا يعقل غيره: لأنه إذا عقل غيره لزم ذلك النَّصَب -التعب - والكلال، ولزم كذلك الانفعال بالأشياء المعقولة والتأثر بها، وهذا يوجب عليه الإمكان والتغير، والفاعل الأول فعل محض لا يدخل فى ذاته الأشياء المنحطة، وهو فى الغاية من الإلهية والكرامة والعقل[٢١].

والفاعل الأول لا ضد له وذلك لأن جميع الأضداد ذات هيولى -مادة - فهما لا بد أن يتعاقبا على قابل لهما. وهو خير محض، وكونه خيرًا محضًا يرجع إلى كونه موجودًا بالضرورة،

ولكن ما هى الضرورة؟ إن آرسطو لم يبين لنا ما هى.

والفاعل الأول عاشق ومعشوق، يعشق ذاته، وذاته معشوقة له، والعالم يعشقه كذلك ويتجه إليه كعلة وغاية(٢٢).

ويَخْلُصُ أرسطو إلى هذه النتيجة التى يعلن فيها اعتقاده فى وحدانية الله تعالى، يقول: "ليس من الخير حكومة الكثيرين، بل الحاكم ينبغى أن يكون واحدًا"(٢٣).

وعلى الرغم من القصور البين فى فهم أرسطو لطبيعة الذات الإلهية، بحكم بشريته فإنه بهذه النتيجة الأخيرة يكون قد اقترب من البرهان القرآنى فى نفى الشريك عن الله عز وجل كما فى قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٢) وقوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون:٩١)، وقوله: ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ﴾ (النمل:٦٠).

لكن أرسطو لم يستطع أن يفرق بين الله والعالم كما يجب أن يكون، وإن الممعن فى آرائه يتبين أنه كان يَتَخَبَّط فى وصف الذات الإلهية بين الفلسفة والشعر، وبين البَشَرى والمُقدَّس.

وهنا نستعرض بعض ردود علماء المسلمين وفلاسفتهم على أقوال أرسطو، وقدماء الفلاسفة فيما يخص صفات الله.

نقد ابن سينا لأرسطو:

يقول ابن سينا فى التعليق على موقف أرسطو من "علم الله بغيره" : " إن ما ادعاه أرسطو من أن تتابع الفعل له – أى الله – متعب خطأ، وذلك لأن التعقل يزيد العقل قوة. وأرسطو نفسه يقول هذا فى العقل الإنسانى"(٢٤).

وقول أرسطو هذا يشبه ما جاء فى التوراة التى بيد اليهود فى الإصحاح الثانى منها: "..... وفرغ الله فى اليوم السابع من عمله، الذى عمل فاستراح

فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل...." [تكوين ٢:٢].

وقد جاء القرآن بتصحيح هذا الإعتقاد يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ (ق:٣٨). ويقول تعالى: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾ (لقمان: ٢٨).

ويعلق ابن سينا أيضًا على قول أرسطو: "فإن بعض الأشياء أفضل ألا تبصر من أن تبصر"(٢٥).

"وليس بمسلم أيضًا أنه إن لم يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر، بل هو كلام عامى جدًا".

ويضيف: "إن أرسطو يدعى أن الأول إنما يعقل ذاته، فإن أراد أنه يعقلها فقط فقد قال ما ليس بممكن، وإن ادعى أنه يعقلها لا كما نعقلها نحن فهو مسلَّم ولكنه يجب أن يشير إليه، ولا يسكت عنه".

لقد أخطأ أرسطو فى دعوى أن الله يعشق ذاته وأنه بعيد عن المخلوقات لا يعلم عنها شيئًا، ولا يؤثر فيها، وجعل ذلك من تنزيه الله، وما قاله فى حق الإله دليل على العجز وليس على القوة أو التسامى، والقداسة. فالله تعالى هو الذى خلق فسوى وقدر فهدى، وهو الذى يحيى ويميت، ويقبض ويبسط، ويرزق ويحفظ، ولا تخفى عنه خافية فى الأرض ولا فى السماء؛ لأن العالم خلقه وهو الذى يديره ويعلم سرائره وهو الذى يحكم ولا معقب لحكمه. يقول تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (الملك:١٤). فالخلق قرين الحياة والعلم والحكمة والقدرة والإرادة والهيمنة "لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء": ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾ (غافر:١٩). ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام:٥٩).

﴿ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ (طه: ٤٦). ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (البقرة:٢٥٥). ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (فاطر:٤١). ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴾ (الملك: ١٩).

يقول الشيخ الرئيس: "إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولا، والفاعل فاعلا".

وذلك لأن كلمة أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وفُعِلَ وصُنِعَ فإنه يرجع إلى أنه قد حصل للشيء شيء من شيء آخر وجودٌ بعد أن لم يكن.

يعني أن العامة يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول عن الفاعل بعد أن لم يكن موجودًا.

وقد يقولون: إنه إذا وجد الشيء، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنه إذا فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودًا كالبناء الذي يبقى بعد فقد البنّاء. حتى إن كثيرًا (أي من المتكلمين) قد يقولون لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم: لأن العالم قد احتاج أن يخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان الباري بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى فاعل؟"[٢٦].

على أن أكثر المتكلمين لا

يقولون بهذا اللغط، وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجًا إلى الفاعل، لكنهم جعلوه محتاجًا إلى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم. أو يوجد غير البقاء فيه من سائر الأعراض عند من لا يثبته.

فهؤلاء المتكلمون، وإن جعلوا العالم مستغن عن الفاعل فى وجوده، فإنهم جعلوه محتاجا إلى الفاعل فيما يحقق له الوجود. وبناء على ذلك فإنهم قالوا بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأما غير هؤلاء فهم القائلون بعدم حاجة العالم إلى فاعل يوجده أصلاً.

وعَلَّلَ النُّفَاةُ أن يكون للعالم فاعلاً، زعمهم بأنه لو كان العالم يحتاج إلى البارى تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود محتاجًا إلى موجدٍ آخر، والبارى أيضًا يكون محتاجًا إلى موجد آخر يوجده، وكذلك إلى غير نهاية. وهذا هو الأساس الواهى الذى يبنى عليه منكرو الألوهية دعواهم الباطلة.

ولتوضيح كيفية افتقار العالم إلى البارى من حيث الوجود حلل ابن سينا المعنى المشترك للأفعال الثلاثة: صَنَعَ، وفَعَلَ، وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من حيث المفهوم وجاء تحليله كالآتى: "موجود بعد العدم بسبب شىء ما". إلى أجزائه البسيطة، ثم ينظر هل جميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل، ونقول للشىء الموجود بعد العدم بسبب شىء ما " مفعول " دون نظر أكان أحدهما محمولاً عليه الآخر، مساويًا، أو أعم، أو أخص، حتى يحتاج مثلاً أن يضاف إليه معنى مخصصًا مساويًا لمعنى المفعول كالتحرك مثلاً، إذ قد يكون المحدث بتحرك من الفاعل، وقد لا يكون، ثم المباشرة والآلة، والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه ويقابله المحدث بالتولد من وجه، إذ إن بعض المتكلمين يسمون حدوث الحركة عن الجسم "حدوث بالتولد" وذلك لأن الجسم يحدث أولاً اعتمادًا ثم يتولد من ذلك الاعتماد، الحركة، ويسمون حدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة.

يقول ابن سينا: "على أن الحق أن

هـذه الأمـور زائـدة علـى كـون الشـىء مفعـولا. والـذى يقابلـه، ويكـون بسببه فإنـا نقـول لـه: " فاعـل ". ويخلـص ابـن سـينا إلى القـول بـأن أى فعـل يتحقـق وجـوده سـواء بآلـة أو بحركـة؛ أو بقصد، أو بطبع فإنه يسمى فعلاً.

وفـى مفهـوم الفعـل وجـود وعـدم، وكون ذلك الوجود بعد العدم، كأنـه صفة لذلك الوجود محمولة عليه، فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول. وإما كـون هـذا الوجـود موصوفًا بأنـه (موجـود) بعـد العـدم، فلـيس بفعـل فاعل، ولا جعل جاعل: إذ هـذا الوجـود لمثـل هـذا الجـائز العـدم لا يمكـن أن يكون إلا بعد العدم.

رد ابن تيمية على أرسطو:

رد شـيخ الإسـلام ابـن تيميـة علـى أرسـطو وأشـياعه بقولـه: "اعلمـوا أن مـا قالوه فى قدم العـالم باطل.." . ويضيف ابن تيمية: "وهذه الطريقة التى سلكها أرسطو والقدماء فى إثبات العلة الأولى. وفـى أزليـة الهيـولى، وأزليـة الصـورة، وأزليـة الحركـة وأبديتها باطلة، فـإن: "العلـة الأولى ثابتـة. ولهـا دائمـا نفـس القدرة أو هـى محدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتًا ليس فيه حركة لـزم من هـذا الفـرض ألا تكـون حركـة أبـدًا، ولـو فرضـنا –علـى العكـس –أن الحركـة كانت قديمة لـزم أنها تبقى أبدًا"[٢٧].

فـالله تعـالى إذن هـو الخـالق لكـل شـىء العليم بكـل شـىء المهيمن علـى كـل شـىء لم يخلـق لينتفـع مـن خلقـه بشـىء فهـو الغنـى عـن كـل شـىء غنـى عـن الخلـق وطـاعتهم لـن تنفعـه بشـىء كمـا أن معصـيتهم لـن تضـره بشـىء والإنسـان هـو الـذى فـى حاجـة إلى الله دائمة، ولا يمكنـه أن يكـون فـى غنـى عنـه مطلقـًا، يقـول الشـيخ فريـد الـدين العطار: "كل ما تحمله مـن هنـا موجـود هنـاك فكيـف يكـون حملـه جميـلاً منك؟، العلم والأسرار وطاعة الملائكة متوفرة هنـاك. وإذا كـان الله فـى غنـى عـن الخلـق وطـاعتهم أو معصـيتهم فـالخلق لا غنـى لهـم عـن الله سـبحانه وتعالى؛ إذ لا عـوض لـه بـين الجميـع"[٢٨]. "كل شىء تجد لـه عوضـا إلا أنـا، فلـن تجد لى عوضًا ولا شبيهًا، ولما لم يكـن لى عوض، فلن تكون بدونى.... "[٢٩].

إن الله هـو الـذى خلـق، وهـو الـذى

سيفنى المخلوقات، سوف يبعث من فى القبور ويحاسب الناس على أعمالهم، ومن الخطأ دعوى أرسطو أن الله يعشق نفسه: إذ العشق انفعال خاص بالطبيعة الإنسانية ولا يليق أن يوصف به الله تعالى، وأرسطو نفسه قد عزل الله عن العالم بحجة أنه لا يعشق الأشياء لأنها مادية والعلم بها يستدعى الانفعال غير اللائق بالله فكيف يستقيم له هذا؟.

ولا يفوتنا أن ننبه على أن أرسطو الذى جعل الله فوق المادة وفوق المكونات، فإنه جعل الكائنات أيضًا أزلية وأبدية، وزعم أن العالم قديم لا يربطه بالله إلا العشق والمحبة من جانب المكونات هذا مع إنكاره الشديد جواز التغير على ما هو فوق فلك القمر، وأيضًا دعواه أبدية الأنواع وآزليتها[٣٠].

رد الإمام الغزالى على أرسطو:

فند حجة الإسلام الإمام الغزالى رأى أرسطو فى الفاعل الأول. يقول: "اتفقت الفلاسفة -سوى الدهرية -على أن للعالم صانعًا، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله. وأن العالم فعله وصنعه، وهذا تلبيس على أصلهم، بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه: وجه فى الفاعل، ووجه فى الفعل، ووجه فى نِسْبَةٍ مشتركة بين الفعل والفاعل[٣١].

أما الوجه الأول: فإن الفلاسفة يزعمون أن العالم بالنسبة لله كالمعلول للعلة، يلزم لزومًا ضروريًا، لا يتصور من الله تعالى دفعه كلزوم الظل من الشمس، والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل فى شىء؛ لأن الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد.

ولا يسمى الفاعل فاعلاً صانعًا لمجرد كونه سببًا فى حدوث الشىء أو التأثير فيه، بل يكون سببًا على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال قائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر عليه ذلك، ولم يكن قوله كذبًا، وإن كان فعل الحيوان بالغريزة، كما أن فعل الجمادات تكون بالطبيعة، كأن نقول جرى الفرس، وعوى الذئب، وغرد العصفور، وهوى الحجر فى

البئـر، أو دمـر الزلـزال أو العاصـفة القرية بأكملها فهذا فى ظاهره فعل الطبيعة، والطبيعة تعمل بلا إرادة بل بقضاء فهى مأمورة ومحكومة.

والمعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة. وقد نفى الفلاسفة معنى الفعـل، وإن نطقـوا بلفظـه تجمـلاً بالإسـلاميين. إنهـم يقولـون بـأن الله لا فعل له، فالهيولى قديمة وصورها ليست مـن فعـل الله الواحـد غـير المتكثـر، الثابـت غـير المتغير، الـذى لا صلة لـه بالخلق. هذا هـو رد الإمام الغزالى على الفلاسفة فى الوجه الأول.

أمـا الوجـه الثـانى: فيتنـاول فيـه الغزالى مسألة إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم، لانعدام الشرط فـى الفعـل، وهـو أن الفعـل عبـارة عـن الإحداث، والعالم عندهم قديم، وليس بحادث، ومعنى الفعل إخراج الشىء من العـدم إلى الوجـود بإحداثـه، وذلـك لا يتصـور فـى القـديم، الـذى هـو العـالم، مادتـه وصـورته أو صـوره؛ إذ الموجـود لا يمكـن إيجـاده؛ لأن شـرط الفعـل أن يكـون حادثـًا والعـالم قـديم عنـدهم فكيف يكـون العـالم فعـلاً لله تعـالى عن قولهم علوًا كبيرًا[٣٢].

وعنـد الغـزالى أن العـدم فـى كونـه عـدمًا لا يحتـاج إلى فاعـل البتـة، كمـا أنـه لا يتعلق بالفعل أصلاً وإنما هـو أى العـدم، متعلـق بالفعـل، مـن حيـث إنـه موجـود، وأن الصـادر مـن الفعـل مجـرد الوجود، وأنـه لا نسبة إليـه إلا الوجـود، فإن فرض الوجود دائمًا فرضت النسبة دائمًـا، وإذا دامـت هـذه النسـبة، كـان المنسوب إليه أفعل وأدوم تأثيرًا، لأنه لم يتعلق العدم بالفعل بحـال. إنـه متعلق بـه من حيث إنـه حـادث، ولا معنـى لكونـه حادثًا إلا أنه موجـود بعـد عـدم، والعـدم لم يتعلـق بـه، والإيجـاد مقـارن لكـون الفاعـل موجـودًا، وكـون المفعـول موجودًا؛ لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود، وكل ذلك مع الوجود لا قبله، فإذن لا إيجاد إلا الموجود إن كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها يكـون الفاعل موجـدًا، والمفعول موجـودًا. قـالوا -أى الفلاسفة -: "ولهذا قَضَيْنا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبدًا، ومـا مـن حال إلا وهـو تعـالى فاعـل لـه، لأن المـرتبط بالفاعـل الوجـود، فـإن دام الارتبـاط دام الوجـود، وإن انقطـع انقطـع. وعلـى أى

وجه كان فإن كون الفعل فعلاً فهو من حيث إنه حادث، ويعنى هذا أنه دائم الحدوث، وهل فعل من حيث إنه حادث[٣٣].

ويختم الغزالى كلامه مع الفلاسفة بخصوص الفاعل الأول بإثبات استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم، وهو بهذا يُورِّط الفلاسفة فى دعواهم بأن الله بعيد عن العالم لأنه مادة، ومتغير ومركب، وأن الله لا يعلم الجزئيات، أو لا يعلم عن الكون شيئًا فهو مشغول بتفرده وقداسته وعشق نفسه.

وقول الفلاسفة على ما صوره حجة الإسلام لا يصدر من الواحد إلا شىء واحد، والمبدأ الأول أو الفاعل الأول واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم. لذلك قالوا بالوسائط فى الخلق. يعنى أن الله صدر عنه موجود واحد هو أول المخلوقات، وهو عقل مجرد، أو جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز، يعرف نفسه، ويعرف مبدآه ويعبر عنه فى لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه ثالث، ومن ثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط فاختلاف العقل وكثرته، إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة، كما أن نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب، وإما أن يكون لاختلاف المواد، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول، وتسود وجه الإنسان، وتذيب بعض الجواهر، وتجمد بعضها. وإما اختلاف الآلات، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار، وينحت بالقدوم، ويثقب بالمثقب. وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل فعلاً واحدًا، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل.

ويضيف الإمام الغزالى: "وهذه الأقسام كلها محالة، فى المبدأ الأول إذ ليس فى ذاته اختلاف، ولا اثنينية، ولا كثرة، ولا ثمة اختلاف مواد، فإن الكلام فى المعلول الأول الذى هو المادة الأولى والهيولى.

ولا ثمة اختلاف آلات إذ لا موجود مع الله تعالى فى رتبته، فالكلام فى حدوث الآلة الأولى، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة فى العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق.

ونسأل: ما معنى التوسط هنا؟

التوسط هو إقامة شيء ما وسيطا بين الحد أو الموجود الذى تذهب منه، وبين الحد الذى تنتهى إليه، باعتبار أن هذا الوسيط محدثًا للحد الثانى، أو شرطًا لحدوثه، والتوسط هو الفعل الصادر من الفاعل بوسط يطلق عليه المعتزلة "توليد" كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة المفتاح تكون بتوسط حركة اليد"[٣٤].

ويمضى الإمام الغزالى يفند هذه الأوجه أو الاحتمالات فيصور رأى الخصم، ثم يناقشه على قاعدة الفلاسفة، حتى ينتهى إلى تقرير النتيجة. على سبيل المثال فإنه يذكر فى الرد على تفسيرهم لكيفية صدور الكثرة عن الواحد: " قلنا فيلزم من هذا أن لا يكون فى العالم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون الموجودات كلها آحادًا، وكل واحد معلولاً لواحد آخر فوقه، وعلة لآخر تحته، إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له، كما انتهى فى جهة التصاعد إلى علة لا علة لها، والأمر ليس كذلك، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقد صارا باجتماعهما شيئًا واحدًا، والإنسان مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعًا من علة أخرى، والفلك عندهم كذلك، فإنه جرم ذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم، ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صادران من علة سواهما. فكيف وجدت هذه المركبات، أمن علة واحدة ؟! فيبطل قولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد، أو من علة مركبة ؟! فيتوجه السؤال فى تركيب العلة، إلى أن يلتقى -بالضرورة- مركب بسيط، فإن المبدأ بسيط، وفى الآخر تركيب، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"[٣٥].

ويقول حجة الإسلام أيضًا: "ادعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود، فنقول: كونه ممكن الوجود، عين وجوده أم غيره ؟ فإن كان عينه، فلا تنشأ عنه كثرة، وإن كان غيره، فهلا قلتم: فى المبدأ الأول كثرة، لأنه موجود وهو مع ذلك

واجب الوجود، فوجوب الوجود غير نفس الوجود، فليجز صدور المختلفات منه، لهذه الكثرة، فإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، قلنا: فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود، فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجودًا، ولا يعرف كونه ممكنًا فهو غيره، قلنا: فكذا واجب الوجود، يمكن أن يعرف وجوده، ولا يعرف وجوبه، إلا بعد دليل آخر، فليكن غيره، وبالجملة الوجود أمر عام، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائدًا على العام، فكذا الفصل الثاني؛ ولا فرق"[٣٦].

ولا بد أن ننبه هنا على أن حجة الإسلام يقرر في آخر كلامه في الفاعل الأول أنه لم يخض في هذا الكتاب، (تهافت الفلاسفة) " خوض ممهد " وإنما كان غرضه هو تشويش دعاوى الخصم وقد تحقق له ذلك يقول: " ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد، مكابرة للمعقول، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية، مناقض للتوحيد! فهاتان دعويان باطلتان، لا برهان لهم عليهما، فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر، وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟! فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة، ففضول وطمع في غير مطمع، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول، من حيث إنه ممكن الوجود، صدر منه فلك، ومن حيث إنه يعقل نفسه، صدر منه نفس الفلك، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة. فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله عليهم -وليصدقوا فيها؛ إذ العقل ليس يحيلها، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية، ولذلك قال صاحب الشرع -صلوات

الله عليه -: "تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله"[٣٧].

ويقول الغزالى: إن ثبوت وجود لا علة لوجوده يدل عليه البرهان القطعى على قرب، فإننا إذا قلنا: إن لكل موجود علة توجب وجوده فإن ذلك يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإن قلنا: إن العالم موجود بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول، يعنى الموجود الذى لا علة له، وهو ثابت بالضرورة، وهذا المبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبًا[٣٨]. "لأن وجود المركب يكون بوجود أجزائه، وواجب الوجود أو الفاعل الأول منزه عن التركيب؛ لأن كل مركب يكون محتاجًا إلى وجود أجزائه، وكل جزء فيه هو غيره فهو إذن محتاج فى وجوده إلى الغير، وكل محتاج إلى الغير فإنه يرتفع بارتفاع ذلك الغير، وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته، ولا شىء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته"[٣٩].

الفاعل عند الكندى:

ولفليسوف العرب الكندى رسالة فى "الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز".

عرف فيها معنى الفعل الحقى على أنه: "تأييس الأيْسَات عن ليس" وأن هذا الفعل لله تعالى خاصة، لأنه غاية كل علة فإن يأييس الآيسات عن ليس، ليس لغيره. يعنى أنه هو الذى خلق الوجود من العدم.

والفعل بهذا المعنى هو الإبداع، فالله تعالى هو مبدع الأشياء بعد أن لم تكن، ومن أسمائه عز وجل البديع يقول تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧).

هذا هو الفعل الحقى الأول الذى هو لله خاصة، وأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى الفعل الأول فهو أثر المؤثر فى المؤثَّر فيه: والفاعل الحق هو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو بنوع من أنواع التأثر. أو ينفعل بأى من مفعولاته البتة.

والفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى، فاعل الكل جل ثناؤه، وأما ما دونه -أعنى -جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة، أعنى أنها منفعلة بالحقيقة؛ فأما أولها باريها تعالى، وبعضها (منفعل) عن بعض. فإن الأول منها ينفعل، فينفعل

عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر حتى ينتهى إلى المنفعل الأخير منها؛ والمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه؛ إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى؛ إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات.

فأما البارئ تعالى، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط، بالحقيقة؛ لأنه فاعل لا منفعل بتة، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته".

ويقرر الكندى أنه " ليس من هذه المنفعلات فاعلاً محضًا، بل منفعل محض، انفعاله علة لانفعال غيره"

يفرق بين نوعين من الانفعال أو الفعل: أحدهما ما ينقض أثرُه بانقضاء انفعال فاعله، كالمشى للماشى فإنه إن أمسك عن المشى انتهى المشى، ولم يبق له أثر فى الحس.

وأما النوع الثانى من الانفعال فهو الأثر الثابت فى المنفعل بعد توقف المؤثر وذلك كالنقش على الجدار، والبناء وما أشبه ذلك من جميع المصنوعات فإن هذه تبقى حتى وإن فقد أو غاب محدثها أو غاب ذلك الذى كان علة وجودها.

وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل. وقد سبق أن قلنا: إن الفعل يكون لما ينقضى أثره، والعمل يكون لما يبقى أثره[٤٠].

وبهذا النهج الفلسفى بين الكندى أن الله تعالى وحده هو الفاعل الأول على الحقيقة، وأنه خلق الأشياء من لا شىء دون أن يتأثر بشىء منها أو ينفعل به.

وأن كل شىء فى العالم مُبْدَعٌ مخلوق لله تعالى وأن كل شىء فى الوجود يسمى فاعلاً بأفعال الله له وجعله مؤثرًا فى غيره بقدرته وإرادته وعلمه تعالى، فيقال للمنفعل الأول فاعلاً مُجازًا لأنه فعله من غيره وهو الله الفاعل على الحقيقة، والذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط، والتى بغير توسط.

والمنفعل الأول عند الكندى هو الفلك الأعلى الذى يؤثر فيما دونه من أجرام متحركة بطرق معينة فى عالم الكون والفساد. ولا ضير عنده فى هذا

ما دام الله هو خالق الفلك ومدبره[٤١].

وهذا لون من التوفيق بين الدين والفلسفة.

بهذا يكون قد عرفنا رأى الفلاسفة القدامى، ورأى فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فى معنى الفاعل ومفهومه وطبيعة فعله وعلاقة الخلق به. وقد انتهينا إلى أن الفاعل الأول هو الله تعالى الخالق لكل شىء من عدم، بلا معونة، والمهيمن على كل شىء والمدبر له دون ند أو شريك.

أ.د محمد محمد أبو ليلة

الهوامش:

(١) لسان العرب ١١/ ٥٢٨- ٥٢٩، والكليات ٦٨٠-٦٨١ وانظر أيضا أبو عبد الله عامر عبد الله فالح- معجم ألفاظ العقيدة (الرياض- العبيكان ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م) ص٣٠٢ .

(٢) التكملة والدين والصلة لما فات القاموس من اللغة- القاهرة- مجمع اللغة العربية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م ، جـ٦ ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٣) التعريفات: ص١٨٧.

(٤) أبو حيان التوحيدى- المقابسات. الكويت- دار السعادة ١٩٩٦م، ص٢٨٠، ٢٨٣.

(٥) الآمدى- أبكار الأفكار جـ١ ص٢٩٨.

(٦) المعجم الفلسفي- صليبا- جـ٢ ص١٥٢-١٥٣.

(٧) الملل والنحل للشهرستانى. جـ٤ ص٧٦.

(٨) المقابسات- أبو حيان التوحيدى، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٩) ص٤٤٠

(١٠) تهافت الفلاسفة: ص١٥٥.

(١١) الفصل فى الملل والنحل. القاهرة. مطبعة صبيح ١٩٦٥ ج١ ص١٩- ٢٠.

(١٢) انظر: كلامه فى الصفات.

(١٣) انظر الشهرستانى. الملل والنحل بهامش الفصل ص١٣٥ وما بعدها. القاضى عبد الجبار أحمد الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة. مكتبة وهبة. ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م. ص١٣٨ وما بعدها.

(١٤) المقابسات: ص١٨٣ - ١٨٤.

(١٥) المصدر السابق ص١٨٥.

(١٦) عن الحركة أنظر التهانوى كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢، ص٩١.

(١٧) انظر ابن تيمية منهاج السنة ط بولاق ص٩٥، ٩٦ . وتهافت الفلاسفة ص ١٥٥ وما بعدها.

(١٨) المقابسات: ص٣٢٥.

(١٩) انظر مقالة اللام فى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ترجمة أبو العلا عفيفى. والنقل عن حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة- القاهرة- مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م، ص ٦٥ وما بعدها.

(٢٠) نفس المصدر السابق ص١٠٨.

(٢١) نفس المصدر ص١٢٨.

(٢٢) نفس المصدر ص١١٥، ١١٧، ١٣٦ .

(٢٣) مقالة اللام ص١١٧.

(٢٤) شرح مقالة اللام ص١٧. وأيضا حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص٦٥-٦٧.

(٢٥) انظر ص١٨.

(٢٦) التنبيهات والإشارات: القسم الثالث ص٥٧.

(٢٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٧.

(٢٨) منطق الطير ٣٠٩٣-٣٠٩٤ .

(٢٩) نفس المصدر ٢٦٦٠- ٢٦٦٣.

(٣٠) انظر حمودة غرابة ٨٢ وما بعدها، انظر تعليقات سليمان دنيا على كلام الفلاسفة في مسألة قدم العالم وحدوثه، تهافت الفلاسفة ص ٩٠- ٩٥ .

(٣١) تهافت الفلاسفة: ص١٣٤-١٥٤.

(٣٢) المرجع السابق ص١٣٩، والكليات ٧١٧.

(٣٣) تهافت الفلاسفة ١٤١- ١٤٢.

(٣٤) صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٣٦٤.

(٣٥) تهفات الفلاسفة: ص ١٤٤.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٤٦ -١٤٧ .

(٣٧) المرجع السابق ص ١٥٣- ١٥٤ .

(٣٨) المرجع السابق ص ١٥٥

(٣٩) موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته، وتنزهه من أن يكون جسمًا أو قوة في جسم. تحقيق محمد زاهر الكوثري. القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ص ٨٦-٨٨.

(٤٠) انظر رسائل الكندي الفلسفية تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة- دار الفكر العربي ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، جـ١ ص ١٨٢- ١٨٤.

(٤١) انظر تعليقات أبي ريده على رسالة الكندي ص١٨٠- ١٨١، وأيضًا رسائل الجاحظ جـ٢ ص٣٦ وما بعدها.

الفضيلة

الفضيلة: الدرجة الرفيعة فى الفضل، والفضل والفضيلة ضد النقص والنقيص، والجمع: فضول، قال أبو ذؤيب:

وَشِيكُ الْفُضُولِ بَعِيدُ الْغُفُولِ

وقد فَضَلَ يَفْضُلُ، وهو فاضل، ورجل فَضَّال ومُفَضَّل: كثير الفضل. والتفاضل بين القوم: أن يكون بعضهم أفضل من بعض. ويقال: فَضَلَ فلانٌ على غيره إذا غلب بالفضل عليه. وقوله تعالى: ﴿ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (الإسراء:٧٠)، قيل: إن الله فضلهم بالتمييز، وقال: ﴿ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا ﴾، ولم يقل على كل؛ لأن الله فضل الملائكة، ﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ (النساء:١٧٢)، ولكن ابن آدم مُفَضَّلٌ على سائر الحيوان الذى لا يعقل.

وفاضلنى فَفَضَلْتُهُ أَفْضُلُهُ فَضْلاً: غلبته بالفضل. وتَفَضَّلَ عليه: تَمَزَّى، وفى القرآن الكريم: ﴿ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾ (المؤمنون:٢٤)؛ معناه يريد أن يكون له الفضل عليكم فى القدر والمنزلة. وفَضَّلْتُهُ على غيره تفضيلاً: إذا حكمت له بذلك، أو صيرته كذلك. وأَفْضَلَ عليه: زاد، قال ذو الإصْبَع:

لاه ابن عمك لا أَفْضَلْتَ فى حَسَبٍ
عَنِّى ولا أنت دَيَّانى فَتَخْزُونى

والفَضْلُ والفُضْلَةُ: البقية من الشىء، والفضيلة والفُضَالَة: ما بقى من الشىء، وفى الحديث: «فضل الإزار فى النار»، هو ما يجره الإنسان من إزاره على الأرض على معنى الخيلاء والكبر. وفى الحديث: «إن لله ملائكةً سيارة فُضُلاً»، أى زيادةً على الملائكة المرَتَّبين مع الخلائق.

يرى سقراط أن البشر يملكون فضائل معينة، وتمثل هذه الفضائل

السمات التى يجب أن يحظى بها كل إنسان، وعلى رأسها الفضائل الفلسفية والعقلية. وقد أكد سقراط على أن الفضيلة هى أقيم ما يملكه الإنسان.

قد تعنى الفضيلة حب الخير وفعله، وقد تعنى نقاوة القلب، وقد تعنى قوة فى النفس تساعده على قهر الشر، وتمكنه من فعل الخير لنفسه ولمن حوله، ومن الممكن أن تكون الفضيلة الارتفاع فوق الذات بحيث يتخلص الإنسان من حب الذات، ويخرج من دائرة الاهتمام بنفسه إلى آفاق من حوله من أفراد ومجتمع، فينشغل بما يصلح بنى البشر، ويركز على فعل ما يعود على مجتمعه وبنى جنسه بالخير فى جميع مجالات الحياة: لأن الانحصار حول الذات من أكبر الآفات التى تصيب المجتمعات الإنسانية بأمراض لا حد لها وبكوارث مهلكة.

وقد تكون الفضيلة البعد عما يجلب اللذة للإنسان، فالسلوك المنحرف يكون مصحوبًا – فى أغلب الأحيان – بلذة حسية، أو نفسية، فالذى يجرى وراء جمع المادة أو يصيبه سعار جمع المقتنيات، أو يلهث وراء المناصب، أو يسيطر عليه حب الشهرة، يحس بلذة قد يفقد معها الالتزام بالفضائل.

ولذا كانت الفضيلة هى: الاعتدال فى كل أمور الحياة، فهى الحد الوسط بين الزيادة والنقصان، وهذان هما الرذيلة، فالشجاعة فضيلة بين رذيلتين، وهما: التهور والجبن. والحرص فضيلة بين رذيلتين، وهما: الإسراف والبخل. والوسطية فضيلة بين رذيلتين، وهما: التشدد والتحلل.... و.... و...إلخ، وربما يكون قول الرسول ﷺ: «خير الأمور أوسطها» دعوة إلى الالتزام بالاعتدال فى كل أمور الحياة، وتلك هى "الفضيلة".

ما هو مقياس الفضيلة؟ أهو مجرد المظاهر الخارجية، أم هو جوهر الإنسان من الداخل: فى أوعية قلبه وفكره ونواياه؟

هذا السؤال ضرورى وهام؛ لأن الإنسان قد يكون فى مظهره الخارجى شيئًا ما، وفى حقيقته الداخلية شيئًا آخر!!! فقد يراه الناس فى صورة معينة، ولكن الله العارف بالقلوب يجده فى صورة أخرى غير ما يراه الناس، فالإصلاح من الداخل هو

أكثر ثباتًا ورسوخًا فى النفس؛ إذ به ينصلح الإنسان بطريقة حقيقية بدافع الاقتناع، فلا يقع فى تناقض بين ما يريده هو وما يريده الناس، ولا يكون معرضًا لصراع بين داخله وخارجه.

كتب الفارابى كتابًا وضع له هذا العنوان: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، تحدث فيه عن سكان هذه المدينة، وما يجب أن يتحلوا به من صفات، وعن الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى رئيسهم، ولا يخرج جلها عن كونها انعكاسًا لما يتحلون - راعٍ ورعية - به من فضائل، سواء تعلق ذلك بالتركيب البيولوجى، أو راجعًا إلى صفاء الروح، واستقامة السلوك، إذ يؤكد - على سبيل المثال- على فضيلة التعاون بين الناس فى المجتمع، فلا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه، فتجتمع بما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد؛ جميع ما يحتاج إليه فى قوامه، وفى أن يبلغ الكمال[1]...".

كما يشير إلى بعض الفضائل التى يجب أن يتحلى بها رئيس هذه المدينة، منها: أن يكون محبًا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله، وأن يكون محبًا للعدل وأهله، مبغضًا للجور وأهله... وغير ذلك من الفضائل والصفات الحميدة، وكان هدفه من ذلك تكوين مجتمع صالح من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله فلاسفة اليونان، كجمهورية أفلاطون، وبنشاى أفهيمير، ومدينة الشمس لجمبولى. وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقًا للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته، غير أنه اختلف عنهم فى اتساع فكرته لتشمل مجتمعات عديدة ؛ فهم لم يفكروا إلا فيما كان واقعًا تحت مشاهدتهم، وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها، أو من بعض مدن وتوابعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه؛ إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة الذى هو ظل الله فى أرضه[2].

وقد ورد الفعل الثلاثى (ف. ض. ل)

ومشتقاته وتصريفاته فى القرآن الكريم فى أكثر من مائة آية، وكلها تفيد تمييز طرف على آخر، مثل قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ (البقرة:٢٥٣)، أى ميزنا بعض الرسل عن بعض، وقوله: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٩٥)، فالطرفان فى هذه الآية هما: المجاهدون، ومن تخلفوا عن الجهاد، فتفضيل المجاهدين على القاعدين، هو تمييز لهم، وهكذا فى كل الآيات التى ورد فيها هذا الفعل ومشتقاته. فليست هناك صفة تسمى فضل، ولكن المادة منسوبة إلى صفة يتصف بها المرء، فيَفْضُلُ غيره بهذه الصفة، وقد تأتى مضافة إلى الصفة لتعبر عن تميزها عما يقابلها، مثل: فضيلة التواضع، فضيلة الصبر، فضيلة الشكر، فضيلة الزهد...إلخ. فهى تضاف إلى الصفة لتَمَيُّز هذه الصفة عما يقابلها. وقد استعملت مضافًا إليها كلقب لعلماء الدين، فيقال: صاحب الفضيلة، أى أنه من الناس الذين يتحلون بالصفات المحمودة دون ما يقابلها من صفات مذمومة.

كما ورد لفظ الفضيلة فى السنة النبوية فى سبعة عشر حديثًا، نُصَّ فيها على فضيلة الأذان فى السفر وإن كان المرء وحده، والمقارنة بين الفرض والفضيلة، والتنصيص على أنه لا رخصة للمرء فى ترك الفضيلة، وغير ذلك من بيان تمييز يوم الجمعة، والأمر بالفضيلة، ومن صحت له فضيلة، ونفى استواء الناس فى الفضيلة، ورجاء بعض الصحابة أن يصيبوا من الفضيلة مثل ما أصاب أهل بدر...، وكلها تدور حول وصف عمل بأنه فضيلة، أو تمييز طرف بأنه أفضل من غيره.

قالوا فى الفضيلة:

لاهِ ابنُ عمِّكَ لا أَفْضَلْتَ فى حَسَبٍ
عَنِّى ولا أنت دَيَّانى فَتَخْزونى

وقالوا أيضًا:

كَتُوم طِلاعُ الْكَفِّ لا دُونَ مِلْئِها
ولا عَجْسُها عَنْ مَوْضِعِ الْكَفِّ أفْضَلاَ

وقالوا:

سَأَبْغِيكَ مالاً بالمدينة إنَّنِى
أرى عَازِبَ الأمْوال قَلَّتْ فَواضِلُهُ

وقالوا:

شِمالُكَ تَفْضُلُ الأيْمانَ إلا
يَمينَ أبيكَ نائِلُهـــا الغَزيرُ

هل هناك أفضل من أنبياء اللّه ﷻ ورسله؟، وهل هناك من هو أفضل من سيد الأولين والآخرين محمد ﷺ؟.

أ.د/ محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(١) فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى: على عبد الواحد وافى.

(٢) المصدر السابق.

مراجع للاستزادة:

١- القرآن الكريم.

٢- كتب السنة النبوية.

٣- لسان العرب.

٤- إحياء علوم الدين: الإمام الغزالى.

٥- فصول من "آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابى: على عبد الواحد وافى.

الفلسفة الإسلامية

بلغت الحضارة الإسلامية فى عهد هارون الرشيد (١٧٠ -١٩٣هـ) أعلى مستوى لها فى مختلف المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، وفى المجال الثقافى قد أصبحت تتعايش فى المجتمع الإسلامى أربع ثقافات كبرى هى اليونانية والفارسية والهندية والعربية، كما وجدت إلى جانب الإسلام، دين الأغلبية، كل من اليهودية والمسيحية، وبعض أتباع الديانات الوضعية كالزرادشتية والمانوية.

أما السبب الأساسى فى وجود هذا التنوع، والسماح له بالتفاعل فيرجع إلى سعة أفق الخلفاء العباسيين من أمثال هارون الرشيد والمأمون[١].

فى عهد المأمون . (١٩٨ -٢١٨هـ) الذى كان مشجعًا لحركة العلوم والآداب، تمّ إنشاء "بيت الحكمة" وهو مؤسسة ثقافية، ذات طابع عالمى كان يجرى فيها ترجمة المختارات من مختلف لغات العالم إلى اللغة العربية، وفى هذه المؤسسة توافر عدد من المترجمين الأوائل على نقل كنوز التراث اليونانى فى الفلك والرياضيات والطب والفلسفة وكان المنطق بصفة خاصة الذى اعتبره اليونان مدخلاً للفلسفة هو أهم ما حاز إعجاب المسلمين، فاقبلوا عليه بالدرس والشرح والتلخيص، بل إنهم راحوا يستخدمونه فى جدلهم الدينى وعلومهم اللغوية والدينية[٢]، وقد أتاح هذا التنوع الدينى والثقافى من ناحية، والوقوف على عناصر الفلسفة اليونانية من ناحية أخرى – الفرصة لأصحاب الميول الفلسفية من المسلمين لكى يمارسوا التفكير الفلسفى الخالص، بل ويعبروا عنه فى جو مشجع من القبول والحرية، خاصة وأن الأرض كانت ممهدة من قبل بوجود طائفة المتكلمين، الذين كانوا قد بدأوا مهمتهم بالدفاع العقلى عن الإسلام ضد خصومه، ثم انكفأوا

بعد ذلك يتجادلون فيما بينهم حول أصول العقيدة، وأدق تفصيلاتها[٣].

الأفكار الرئيسية:

وكان الكندى (ت:٢٥٢هـ) هو أول فيلسوف إسلامى من أصل عربى خالص، يهتم بالفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، أى بالموضوعات التى سبق أن تناولتها الفلسفة اليونانية القديمة، وتطور بعضها على يد الأفلاطونية المحدثة، التى ظهرت فى الإسكندرية على يد أفلوطين (ت٢٦٩م) ممتزجة بعناصر شرقية، ومتخذة اتجاهًا روحيًا وزهديًا[٤] وسوف نجد بين أهم المسائل الفلسفية التى بحثها الكندى مسألة النفس، ومسألة العقل (المعرفة)، وقضايا الميتافيزيقا.

فى مسألة النفس، التى سبق أن درسها كل من أفلاطون وأرسطو ولكل منهما رأى يخالف صاحبه، اختار الكندى رأى أفلاطون، القائل بأن النفس مفارقة للبدن، وأنها خالدة بعد موته، أما فى أثناء الحياة، فهناك ثلاثة أنواع من النفوس:

-الشهوانية، الباحثة عن الطعام والجنس.

-الغضبية، المندفعة للتملك والغلبة.

-العاقلة، الأقرب إلى مستوى الروح، والأبعد عن طبيعة البدن.

أما أرسطو، فقد ذهب إلى أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطًا عضويًا، توجد بوجوده وتفنى بوفاته، ويمكن أن نقول باختصار: إن بحث النفس لدى الكندى يمثل البحث عن حقيقة الإنسان، تمهيدًا لتحديد دوره فى هذه الحياة، واستعداده لما بعدها[٥].

-أما مسألة العقل عند الكندى، فقد كان الهدف من بحثها هو الوقوف على طبيعة المعرفة الإنسانية والسؤال هنا:

-هل يدرك الإنسان المعقولات بعقله، الموجود فى بدنه، والذى هو جزء من النفس "كما هو مذهب أرسطو"، أم بقوة أخرى خارجة عنه، وأعلى منه "كما يذهب إلى ذلك شراح الأفلاطونية المحدثة"؟ هنا خلط كبير. وقد ذهب الكندى إلى أن العقول أربعة:

-العقل الأول.

-العقل بالقوة.

-العقل الذى خرج من القوة إلى الفعل.

-العقل الظاهر من النفس.

وسوف يتابعه فى هذا التقسيم كل الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعده، وأهمهم: الفارابى وابن سينا، لكن المصطلحات عندهما سوف تصبح أكثر بلورة وتحديدًا فهى عند الفارابى:

-العقل الفعّال.

-العقل بالقوة.

-العقل بالفعل.

-العقل المستفاد.

وعند ابن سينا:

-العقل الفعّال.

-العقل الهيولانى.

-العقل بالملكة.

-العقل المستفاد[٦].

وعلى أى الأحوال، فقد مهد الحديث عن العقل الفعّال "الذى هو خارج النفس تمامًا" إلى القول بالمعرفة الإشراقية، أو الفيض المعرفى الذى يهبط على الإنسان نتيجة تصفية نفسه، وليس بالبحث الحسى أو العقلى فى شئون الكون وهى الفكرة التى سوف تتسرب إلى كثير من مفكرى الإسلام، وبصفة خاصة فلاسفة الصوفية من أمثال السهروردى وابن عربى.

وفى مجال الميتافيزيقا، التى سماها الكندى (علم ما فوق الطبيعة) أو (علم الربوبية) الذى يقابل عند المتكلمين: علم التوحيد، سوف يحدد تعريف الفلسفة بأنها: علم الأشياء بحقائقها وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول، الذى هو علة كل حق[٧] والحق الأول عند الكندى هو البارى سبحانه، الذى هو عند المتكلمين: الله تعالى.

وهنا يتطرق الكندى إلى العلاقة بين الفلسفة والدين باعتبار كل منهما بحثًا وطلبًا للحق. وهما عنده يتفقان فى الموضوع والغاية، وحتى المنهج. وبهذا الشكل يكون الكندى أول مَنْ فتح باب البحث فى إحدى أهم مسائل الفلسفة الإسلامية، وهى علاقتها بالدين أو الوحى أو الشريعة، التى شغلت كل مَنْ جاء بعده من الفلاسفة (الفارابى، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن طفيل حتى حسمها أخيرًا ابن

رشد).

وسوف يبحث الكندى موضوع الجوهر والأعراض. ومن المهم أنه يزيد على المفهوم الذى حدده أرسطو للجوهر بخاصيتين هما الهيولى والصورة - ثلاثة مفاهيم أخرى ، هى المكان والزمان والحركة. وهى الخصائص الخمسة التى يمكن مقارنتها بما أسفرت عنه علوم الطبيعة فى العصر الحديث ، لكن أهم مسألة ركز عليها الكندى فى الميتافيزيقا هى مفهوم الإلوهية ومحاولة تجريده من كل الصفات التى قد تؤدى إلى اختلاطها بالكثرة أو التعدد. وقد اقتصر على وصف الله تعالى بأنه: الأول والواحد والحق والمبدع، مستدلاً على كل هذه الصفات بالمنهج الرياضى أو العلمى الطبيعى، ومتفقًا فى ذلك كله مع ما قرره السلف من فهم صحيح للصفات الإلهية كما وردت فى القرآن الكريم[٨].

ثم بعد الكندى، يبرز الفارابى "ت٣٣٩هـ" الذى يؤكد د.إبراهيم مدكور أنه "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى ثوبها الكامل، ووضع أصولها ومبادئها "بعد أن كانت نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة عن سلفه الكندى. أما العمود الفقرى لفلسفة الفارابى فإنه يتمثل فى نظرية السعادة التى تعنى ترقى العقل البشرى فى مستويات متدرجة حتى يتصل بالعقل الفعال العاشر الموكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضى، ويصبح بالتالى أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية. وتلك هى السعادة العقلية التى ما بعدها سعادة للإنسان وقد اهتم الفارابى كثيرًا بفكرة السعادة فخصها بكتابين هما: تحصيل السعادة، والتنبيه على السعادة[٩].

وفى مجال تدعيم الدين بالأدلة والبراهين العقلية كان الفارابى أول فيلسوف يضع نظرية فى النبوة، تقوم على دعائم من علم النفس، وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالاً وثيقًا بالسياسة والأخلاق . وإذا كان منكرو الأديان عمومًا يجدون إمكانية اتصال السماء بالأرض، أو الله بالإنسان عن طريق الوحى، فإن الفارابى من خلال عرضه لتلك النظرية يثبت صحة النبوة، ويعتبرها وسيلة من وسائل الاتصال بين

عالم الأرض وعالم السماء، بل إنه يرى فوق ذلك أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين السياسية والأخلاقية[١٠].

وفى المجال السياسى الخالص، سوف يقدم الفارابى للعالم الإسلامى فكرته عن آراء أهل المدينة الفاضلة محاكيًا ومعارضًا فى نفس الوقت الفيلسوف اليونانى الكبير أفلاطون فى كتابه الشهير "الجمهورية". يرى الفارابى أن الاجتماع ضرورى للإنسان الفرد، وأقل أنواعه اجتماع أهل البيت الواحد، ثم أهل السكة "الشارع أو الحارة "ثم أهل المحلة "الحى" ثم أهل القرية. أما الاجتماعات الكبرى فتبدأ بالمدينة، ثم بالأمة، ثم بالإنسانية كلها. وهذا التصور كما نلاحظ مخالف لتصور أفلاطون الذى حصر الاجتماع الأمثل فى المدينة وحدها أما أفضل أنواع الاجتماع الإنسانى فهو الذى يحقق السعادة من خلال تعاون الأفراد على الأشياء التى توصل إليها. وهذه الوسائل ينبغى أن تكون فاضلة لكى يكون الاجتماع أفضل وقد ترك لنا الفارابى بالإضافة إلى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" كتابين آخرين يكملان نظريته السياسية، وهما "كتاب الملة" و"رسالة السياسة"[١١] وفى مناهج البحث، سوف يضع الفارابى نظرية متكاملة فى تصنيف العلوم، كان من الممكن أن تصبح إستراتيجية علمية وتعليمية لو تم الأخذ بها فى صورتها التى وضعها فى كتابه (إحصاء العلوم).

يقسم الفارابى العلوم التى ينبغى أن يشتغل بها المتعلمون إلى ثمانية أقسام كبرى، تندرج تحتها بالطبع تفصيلات أخرى كثيرة وهى:

١ -علم اللسان "ويشمل علوم اللغة، والكتابة، وتصحيح القراءة والأداء"

٢ -علم المنطق "التصور والتصديق والقياس، ويبيِّن الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية. ..الخ "

٣ -علم التعاليم ويشمل الحساب والهندسة، وعلم المناظر، والنجوم، والموسيقى، والأثقال والميكانيكا.

٤ -علم الطبيعة (مبادئ الأجسام، والكون والفساد، وخصائص المعادن والنبات، والحيوان.

٥ -العلم الإلهى "الميتافيزيقا فى الفلسفة القديمة، والإلهيات فى علم التوحيد الإسلامى".

٦ -العلم المدنى "ويشمل علم الأخلاق والسلوك وعلم السياسة".

٧ -علم الفقه "ويشمل علم الأحكام الفرعية، وعلم أصول الفقه".

٨ -علم الكلام "وهو أنواع أفضلها الدفاع عن العقيدة الإسلامية وأسوأها الخلاف والجدل.

وقد سبق لنا فى دراسة تحليلية الكشف عن أهمية الترتيب فى تقديم العلوم للمتعلم فى شكل هرمى يبدأ من علوم اللغة ويصعد إلى قمته فى العلم الإلهى ثم ينهى الدورة هبوطًا حتى علم الكلام[١٢].

وبعد الفارابى، سوف يظهر ابن سينا (ت٤٢٨هـ) أكبر وأشهر فلاسفة المشرق، والذائع الصيت فى أوربا بسبب كتابه الرائع فى الطب "القانون "الذى ظل يدرس فى جامعاتها حتى منتصف القرن السابع عشر الميلادى. يعترف ابن سينا بأستاذية الفارابى، ويأخذ عنه مجمل آرائه، لكنه يجيد عرضها بأسلوب عربى مشرق. وتحتوى مؤلفاته على خلاصة مركزة واضحة للموسوعة الفلسفية اليونانية "انظر كتابه الضخم الشفاء"بعد أن تمت على يديه تنقيتها وتوضيح الكثير من مشكلاتها ويكفى أن نستعرض مؤلفات ابن سينا المنطقية "وهى شروح وتلخيصات لمنطق أرسطو لنجد كيف سهَّل مصطلحاته، وحدَّد أقسامه، وقدَّم له الأمثلة التوضيحية التى جعلته يستقر فى منظومة التعليم الإسلامى، ويمتزج بمختلف العلوم[١٣].

أما أبرز نظريات ابن سينا الفلسفية فهى التى دارت حول النفس وخلودها وقد ظلت براهينه الثلاثة "الانفصال – البساطة والمشابهة "مصدر إلهام لكل الفلاسفة المسلمين وكذلك المسيحيين، الذين استعانوا بها لإقناع المخالفين على أن النفس خالدة بعد فناء البدن[١٤]، وبذلك تتفق الفلسفة الإسلامية مع الدين فى إثبات البعث، وما يتلوه من جزاء يحتوى على الثواب أو العقاب وهذا هو مستند قيام النظام الأخلاقى فى الحياة الدنيا[١٥].

لكن فلسفة الأخلاق بمعناها المحدد، سوف يتميز فيها أحد

معاصرى ابن سينا، وهو مسكويه (ت٤٢١هـ) الذى وضع كتابه الشهير "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "محاولاً فيه أن يؤصّل نظرية متكاملة للأخلاق الإسلامية وإن كان قد استمد الكثير من أصولها وعناصرها الفرعية مما كتبه أرسطو فى كتابه "الأخلاق"[١٦].

لكن اهتمام المسلمين بالأخلاق لم يبدأ فقط مع مسكويه، بل سبقه واستمر بعده من خلال الاستمداد المباشر من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وسيرة السلف الصالح. وسوف نجد بعد ذلك لدى الغزالى (ت:٥٠٥هـ) فى كتابه الشهير إحياء علوم الدين مادة أخلاقية ثرية ومتنوعة، وتتميز بطابعها الإسلامى الغالب، الأمر الذى جعلها تصبح زادًا يستمد منه الدعاة، لصياغة خطابهم الأخلاقى الذى يوجهونه للمسلمين حتى عصرنا الحاضر.

ولا يمكن أن نغادر المشرق الإسلامى دون الإشارة إلى كل من إخوان الصفا، والماوردى.

أما إخوان الصفا "القرن الرابع الهجرى "فهم فلاسفة الإسماعيلية الذين انتشرت رسائلهم فى مختلف الطبقات، حتى أحدثوا ما يشبه الثورة الثقافية فى المجتمعات الإسلامية، محاولين تبسيط الفلسفة إلى أكبر حد ممكن لكى يفهمها العامة أو رجل الشارع بتعبيرنا الحاضر.

وقد أتيح لنا أن ندرس فكرة التطور لديهم. وهى التى ترتب كائنات العالم الطبيعى وما فوق الطبيعى من النشأة حتى زمانهم: فمن الأركان أو العناصر الأربعة "الماء والهواء والنار والتراب" تكونت المولدات الثلاثة "المعادن والنبات والحيوان" وهم يقررون أن آخر المعادن متصل بأول النبات، وآخر النبات متصل بأول الحيوان ، وآخر الحيوان متصل بأول عالم الإنسان، وآخر الإنسان متصل بأول رتبة الملائكة. فهل يعنى ذلك أن هناك تواصلاً فى الحلقات بين الموجودات، كما سوف يذهب إلى ذلك فيما بعد كل من لامارك، وداروين؟![١٧].

وأما الماوردى (ت٤٥٠هـ) فيمكن أن نعده بكل اطمئنان صاحب نظرية سياسية ذات طابع إسلامى غالب وهو

يتناول فى مؤلفاته العديدة نظرية الإمامة أو الخلافة، ويحدد واجبات الإمام الدينية والدنيوية، وماذا يحدث إذا قصر فى أدائها؟ كما يعرض لنظام الحكم من وزارة وإمارة وولاية، ويفصل سلطات الدولة كالقضاء، وولاية المظالم، وولاية الصدقات ونلتقى لديه بألوان من الفقه الدستورى، والقانون الإدارى، والقانون الدولى إلى جانب أصول وضع الموازنه المالية للدولة[١٨].

فإذا انتقلنا إلى الأندلس والمغرب وجدنا أن الفلسفة الإسلامية قد شهدت تطورًا نوعيًا لدى ثلاثة من أكبر فلاسفتها وهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد.

لدى ابن باجه (ت:٥٣٢هـ) تقوم فلسفته على محاولة تمييز الإنسان الحقيقى أو المتوحد عن سائر المخلوقات من ناحية أو عن سائر معظم بنى جنسه من ناحية أخرى. الإنسان على الحقيقة عند ابن باجه هو العاقل الذى يظل يتدرج من مستويات المعرفة حتى يصير العاقل والمعقول عنده شيئًا واحدًا، وهو يفرق بين الإنسان البهيمى الذى يقوده هواه، وتسيطر عليه انفعالاته، والإنسان الذى يفكر تفكيرًا نظريًا، وأخيرًا الإنسان الفائق الفطرة الذى يتحقق لديه العقل فى أكمل صوره (العقل الذى يصنع نفسه بنفسه) فيشبه العقول المفارقة التى تحدث عنها كل من الفارابى وابن سينا[١٩].

عند ابن باجه توجد نظرية لتدرج الكائنات فى الطبيعة، وبناء على ذلك فإن الاجتماع البشرى إذا تم بين أفراد مستوى أولى فإنه لن يحقق السعادة المرجوة للبشر، لأنه سيكون حينئذ أشبه باجتماع قطيع من الحيوانات (مجتمع العبيد التى تأكل وتتناسل ثم تهر م وتموت. أما المجتمع المثالى فهو الذى يضم الأفراد الكاملين بالعقل (مجتمع الأحرار) الذين يحسنون استخدام عقولهم لتحريك أبدانهم، وليس العكس، وهنا تبرز لدى ابن باجه فكرة الإنسان الكامل أو المتوحد، الذى جعله عنوانا لواحد من أهم كتبه (تدبير المتوحد) ومما يؤسف له أن المسلمين لم يتنبهوا حتى الآن إلى قيمة أفكار ابن باجه، ولعل مقارنتها بأفكار فيلسوف عالمى مثل سبينوزا

تلقى عليها الأهمية التى تستحقها فى تاريخ الفكر الإنسانى[٢٠].

أما ابن طفيل (ت:٥٨١هـ) فهو صاحب القصة الفلسفية الشهيرة (حى ابن يقظان) التى ترجمت إلى أكثر من عشر لغات عالمية، واختلف الدارسون المحدثون حول مغزاها الحقيقى، تبعًا لفهم كل منهم[٢١]، وهى تصور إنسانًا نشأ فى جزيرة منعزلة تمامًا عن البشر. ولبيان كيفية وجوده يقدم ابن طفيل أحد فرضين: إما أنه نشأ نشأة طبيعية تبعًا لمبدأ التطور، أو لأنه كان ولدًا غير شرعى لابنة أحد الملوك، فتخلصت أمه منه خوفًا من غضب أبيها، ووضعته فى صندوق وألقته فى البحر، الذى قذفه إلى تلك الجزيرة المهجورة، حتى صادف ظبية قامت على إرضاعه ورعايته إلى أن كبر. ثم تتوالى أحداث القصة المشوقة، فنساير حى بن يقظان فى معرفة أساليب الحفاظ على حياته وسط الغابة، وكيفية الحصول على طعامه، واكتشاف مظاهر الطبيعة من حوله، ثم انتقاله بعد سن العشرين إلى البحث فيما وراء الطبيعة: من الذى أرجد هذه الطبيعة؟ ومن بعث فيها الحياة والحركة؟ حتى أداه ذلك إلى الإيمان بوجود خالق لهذا الكون، ولذلك راح يستغرق فى تأمله، ويستشعر اللذة العليا التى لا يمكن وصفها بألفاظ اللغة البشرية.

وأخيرًا يصل شخص (أبسال) إلى الجزيرة، وهو ممن اطلع على الشرائع المنزلة، فيقوم بتعليم حى بن يقظان اللغة ويعرض عليه ما ورد فى تلك الشرائع، فيجد أن كل ما حدثه عنه قد اكتشفه بنفسه، بل إنه يندهش من أن الناس لا يدركون (مرامى) الشريعة التى وصل هو بنفسه إليها، ويرغب إلى أبسال فى اصطحابه لهداية الناس، لكنهم لا يدركون جميعًا (دعوته) فيوقن أن أسلوب التأمل والزهد لا ينفع جميع الناس، ويقرر العودة إلى جزيرته، وهنا يختار أبسال أن يصحبه، متخذًا منه شيخًا له: يعنى أن تابع الشريعة قد أصبح تلميذًا لشيخ الحقيقة.

وأما الفيلسوف العقلى بامتياز، ابن رشد (ت:٥٩٥هـ)، الذى أنكره العرب، وتلقف أراءه مفكرو أوربا، ممهدين بها لعصر النهضة، فهو الذى

يعد بحق آخر كبار الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانيه وبالطبع نلتقى عنده بفكرة العلاقة بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشريعة فى كتابه الرائع (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)[٢٢] وهى الفكرة التى تناولها من قبله فلاسفة المسلمين، ولكنهم لم يحسموها بنفس الأسلوب والمنهج اللذين حسمها بهما.

لكن ابن رشد يقوم بعمل هام فى كتابه (مناهج الأدلة فى عقائد الملة)[٢٣] عندما استعرض مدارس علم الكلام وحلل مقولاتها، ثم قام بنقدها على أساس فكرة محورية لديه، وهى التفرقة بين عالم الغيب (الذى هو محجوب عن العقل الإنسانى ولا ينبغى تصوره إلا من خلال الشرع) وبين عالم الشهادة (الذى تدركه عقولنا، ويقع فى متناول حواسنا)، وأنه بسبب خلط المتكلمين بين هذين العالمين المتميزين وقعوا فى مشكلات كثيرة، ظلوا يتجادلون حولها دون أن يتمكنوا من الوصول إلى حلول نهائية.

وأخيرًا فإن ابن رشد يبرز لنا ثلاثة مناهج للخطاب الدينى، مستمدة فى أساسها من القرآن الكريم، ومتمشية فى نفس الوقت مع قواعد المنطق الأرسطى. وهى خطاب العامة بالدليل الخطابى (الموعظة الحسنة)، ثم خطاب أنصاف المثقفين بالدليل الجدلى (وجادلهم بالتى هى أحسن) وأخيرًا خطاب المفكرين والفلاسفة بالدليل البرهانى وهو ما عبر عنه القرآن الكريم بالدعوة بالحكمة[٢٤]

ومعاصرًا لابن رشد وبعده بقليل سوف يخرج ابن عربى (٦٣٨هـ) من الأندلس، مارًا بالمغرب فمصر، والحجاز ثم الشام والعراق حتى قونيه، ويتميز بفلسفته الصوفية التى تدور كلها حول مذهب وحدة الوجود وهذا المذهب يقرر أن الوجود بأسره عبارة عن حقيقة واحدة، ليس فيها ثنائية أو تعدد، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات فى العالم الخارجى، وما تقرره عقولنا من ثنائية بين الله والعالم، أو الحق والخلق، اللذين هما اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها الذاتية سميتّها: الحق، وإن نظرت إليها من ناحية تعددها:

سميتها: الخلق[٢٥].

وفى إطار هذا المذهب الذى يبدو أنه صعب الفهم، ومازال مثار جدل حتى الآن، تندرج أفكار أخرى لابن عربى مثل فكرة الذرات الروحية، وفكرة التفاؤل، وفكرة الرحمة الشاملة، وفكرة الإنسان الكامل إلى جانب فكرته المتميزة عن علم الضربة أو الحدس، وفكرته المبتكرة عن الخيال[٢٦] وهى الأفكارالتى تصمد بكل جدارة لمقارنتها مع الأفكار والنظريات الفلسفية لكبار الفلاسفة المحدثين من أمثال اسبينورا، وليبنتز، وبرجسون.

وإذا كان قد شاع أن تاريخ الفلسفة الإسلامية ينتهى بابن رشد فى القرن السادس الهجرى، فإن المفأجاة تعود فتخرج لنا فى القرن الثامن الهجرى مؤرخًا كبيرًا يمتلك عقلية فلسفية نادرة، هو ابن خلدون (٨٠٨ هـ) الذى سوف يضع فى مقدمة تاريخه (التى اشتهرت فى أوربا قبل أن يعرف العرب قيمتها الحقيقية إلا مؤخرًا) لكثير من معالم فلسفة السياسة، وأصول علم الاجتماع. فى تلك (المقدمة) الشهيرة. يتحدث ابن خلدون عن فكرة العصبية التى تقوم على أساسها الدول، كما يبين القوانين التى تؤدى إلى اتساع رقعة العمران، وحاجة الناس فى كل مجتمع إلى التعاون من خلال تبادل المنافع والصناعات. ومن بين العوامل التى تؤدى إلى تدهور الدول، يركز ابن خلدون بصفة خاصة على فكرة (إن الظلم مؤذن بزوال العمران) ومن أروع فصول المقدمة ذلك الفصل الذى تحدث فيه ابن خلدون عن العلوم الإسلامية: كيف نشأت؟ وكيف تطورت؟ منبهًا بالطبع إلى أهميتها فى تقدم المجتمعات. وهكذا استطاع هذا المؤرخ الفيلسوف أن يمزج أحداث التاريخ بمنطق العقل، وأن يغلف الاثنين بالخبرة والتجربة وبعد النظر.. تلك هى أهم (وليس كل) الأفكار التى برزت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، وشغلت أذهان كبار أعلامها، وجرى تداولها أو النقاش حولها فى المؤلفات التى تولت شرحها أو تلخيصها أو التعليق عليها. ومع ذلك فقد وجد إلى جانب هذه الأفكار الرئيسية أفكار أخرى كثيرة، تضافرت فيما بينها لتشكل

النسيج الخاص، بالفلسفة الإسلامية، والتى جعلتها تمثل حلقة وسطى بين الفلسفات القديمة (اليونانية والهندية والفارسية) وبين الفلسفة الحديثة.

وإذا كان المستشرقون قد ركزوا جهودهم، خلال القرنين الماضيين (١٩، ٢٠م) على تلمس بعض جوانب من تأثير الفلسفات القديمة فى الفلسفة الإسلامية، فإنهم قد قصروا بدون شك فى عدم بيان أوجه تأثير الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. والواقع أنه لولا ما قام به بعض الدارسين المنصفين فى هذا المجال لكان قد اختفى تماما دور الفلسفة الإسلامية فى تاريخ الفكر الإنسانى. ومن ذلك المقارنة التى عقدت بين ابن عربى ودانتى، ثم بينه وبين كل من اسبينوزا وليبنتز، والمقارنة بين ابن رشد وتوماس الإكوينى، أو ألبير الكبير، المقارنة بين الغزالى وديكارت[٢٧]، والمقارنة بين ابن طفيل وروبسون كروزو، وفى رأينا ان الاستمرار فى عقد مثل هذه المقارنات بين أعلام الفلسفة الإسلامية فى مختلف عصورها، القديمة والحديثة، وبين كبار فلاسفة الغرب ينبغى أن تظل فى قلب اهتمام الدارسين الجدد فى الفلسفة الإسلامية. وبالطبع لابد أن يتوافر لهذه المقارنات منهجها العلمى، وللقائمين بها إمكانياتهم الخاصة، وأن تتوافر لديهم الرغبة والإرادة لكى تتأكد مكانة الفلسفة الإسلامية فى تاريخ الفكر الانسانى، وتسهم فى إمداده ببعض التوازن أو التعادلية التى تتميز بها فى نظرتها إلى الإنسان والعالم.

أ.د حامد طاهر

الهوامش:

(١) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ١ ط عاشرة (الباب الثانى) ص١٦٢ وما بعدها. وخاصة الفصل السادس بعنوان: امتزاج الثقافات. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٨٤.

(٢) انظر ترجمتنا للفصل الأخير كتاب د.إبراهيم مدكور بالفرنسية: منطق أرسطو فى العالم الاسلامى بعنوان: المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، ضمن كتابنا: منهج البحث بين التنظير والتطبيق" مكتبة نهضة مصر. القاهرة

(٣) انظر: هـ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب المركز القومى للترجمة. القاهرة

(٤) انظر: د. عبدالرحمن بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، المقدمة. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥.

(٥) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب. ص١٢٧ سلسلة أعلام العرب (٢٦).

(٦) السابق، ص٢٥٧ وما بعدها.

(٧) السابق، ص٢٧٣ وما بعدها.

(٨) السابق، ص٢٩٦ وما بعدها.

(٩) انظر: د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه جـ ١ص ٣٢ وما بعدها. ط. دار المعارف. القاهرة ١٩٨٣م.

(١٠) السابق، نفس الجزء، ص٦٩ وما بعدها.

(١١) انظر كتابنا: المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى: دراسة مقارنة. ط. القاهرة ١٩٨٦.

(١٢) انظر: الفارابى: كتاب إحصاء العلوم، تحقيق ودراسة د. عثمان أمين دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩، وبحثنا بعنوان: نظرية تصنيف العلوم عند الفارابى، فى كتابنا: الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا دار الثقافة العربية ١٩٩١

(١٣) انظر كتاب (الهداية) الذى حققه ودرسه د.محمد إسماعيل عبده، و (النجاة) بتحقيق ماجد فخرى.

(١٤) انظر د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، الفصل الرابع، ص ١١٩ وما بعدها.

(١٥) انظر كتابنا. الخطاب الأخلاقى فى الحضارة الإسلامية. ط. نهضة مصر القاهرة

(١٦) انظر عبد العزيز عزت (ابن) مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها ". ط. عيسى الحلبى. القاهرة ١٩٤٩

(١٧) انظر الفصل الخاص عن هذا الموضوع بعنوان: فكرة التطور عند إخوان الصفا، فى كتابنا الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ٢٠٩ وما بعدها.

(١٨) انظر: الفصل الخاص بالماوردى والفلسفة السياسية فى الإسلام للدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه: فى الفكر الاسلامى، ص٨٧ وما بعدها الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨.

(١٩) انظر: د. محمود قاسم، الفصل الخاص بابن باجه وفلسفته فى: دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٥ وما بعدها. ط. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٣.

(٢٠) السابق، ص٢١٢، ٢١٣.

(٢١) السابق، الفصل الخاص بابن طفيل وفلسفته، ص ٢٢٥ وما بعدها. وقد لخصنا من القصة كما رواها ابن طفيل

(٢٢) تحقيق ودراسة د. محمد عمارة. دار المعارف. ط ثانية ١٩٨٣م.

(٢٣) بتحقيق مع مقدمة ضافية فى نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، القاهرة ط. ١٩٦٤م.

(٢٤) انظر: ابن رشد، فصل المقال، ص٦٤ وما بعدها.

(٢٥) انظر: أبو العلا عفيفى، الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى ترجمه من الإنجليزية د. مصطفى لبيب، ط دار الكتب القاهرة ٢٠٠٩م.

(٢٦) انظر دراسات د. محمود قاسم عن ابن عربى فى كتابه: ابن عربى وليبتنز، والخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى.

(٢٧) انظر كتاب د. محمود زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت طبعة دار المعارف بالقاهرة ط٤، ١٩٩٧م.

مراجع للاستزادة:

- بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة د. حسين مؤنس.
- د. بدوى (د. عبدالرحمن) مذاهب الإسلاميين (جزءان) دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧١.
- بلاثيوس ابن عربى، حياته ومذهبه ترجمة عبدالرحمن بدوى ط الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م.
- بيينس، مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة د. أبو ريدة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٦م.
- التفتازانى (د. أبو الوفا) مدخل إلى التصوف الإسلامى دار الثقافة. القاهرة ١٩٧٤م.
- الجر (د.خليل، بالاشتراك مع حنا الفاخورى) تاريخ الفلسفة العربية (جزءان) بيروت ١٩٥٧، ١٩٥٨م.
- جفراشون: فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا (مترجمة) بيروت ١٩٥٠م.
- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين . القاهرة ١٩٤٦م.
- دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة وتعليقات ضافية للدكتور أبو ريده القاهرة ١٩٥٤.
- روزنتال، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ترجمة أنيس فريحة، بيروت ١٩٦١م.
- د. أبو ريده، الكندى وفلسفته دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠م.
- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية جـ١ فى السياسة والعقائد دار الفكر العربى، القاهرة .د.ت.
- الشيبى (د. مصطفى كامل) الفكر الشيعى والنزعات الصوفية مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٦م.
- صبحى (د.أحمد محمود) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف . القاهرة ١٩٦٩م.
- عفيفى (د.أبو العلا) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣م.
- العوا (د. عادل)، الكلام والفلسفة ط . جامعة دمشق ١٩٦١م.
- قاسم (د.محمود):

  ابن رشد وفلسفته الدينية ، الأنجلو . القاهرة ١٩٦٩م.

  دراسات فى الفلسفة الإسلامية ط . خامسة . دار المعارف القاهرة ١٩٧٣م.
- مدكور (د. إبراهيم):

  فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة.

  وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا، الفصل١٤ من الكتاب التذكارى عن ابن عربى ١٩٦٩م.
- النشار (د. على سامى):

  مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط ثانية . الإسكندرية ١٩٦٥م.

  نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١، جـ٢، جـ ٣ دار المعارف القاهرة ١٩٦٥م.
- هويدى (د. يحيى): تاريخ فلاسفة الإسلام فى القارة الإفريقية النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٦م.

الفَهْمُ

الفَهْمُ: معرفتك الشيءَ بالقلب. فَهِمَهُ فَهْمًا وفَهَمًا و فَهَامَةً: عَلِمَهُ، وفَهِمْتُ الشيءَ: عَقَلْتُهُ وعَرَفْتُهُ. وفَهَّمْتُ فلانًا وأفْهَمْتُهُ، وتَفَهَّمَ الكلامَ: فَهِمَهُ شيئًا بعد شيء.

ورجل فَهِمٌ: سريع الفهم، ويقال: فَهْمٌ وفَهَمٌ. وأفْهَمَهُ الأمرَ وفَهَّمَهُ إياه: جعله يفهمه. واسْتَفْهَمَهُ: سأله أن يُفَهِّمَهُ.

والمفهوم اصطلاحًا: يطلق ويراد به عند المناطقة الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ. وعند علماء الأصول فيطلق ويراد به معنى دلَّ عليه اللفْظُ لا فى محل النطق، أو هو دلالة اللفظ على معنى فى غير محل النطق، بأن يكون ذلك المعنى حكمًا لغير المذكور فى الكلام وحالاً من أحواله، سواء كان ذلك الحكم موافقًا لحكم المذْكور أو مخالفًا له. وهو أحد الأبحاث الأصولية المهمة التى أولاها الأصوليون جل اهتمامهم بتحرى معناه، وأقسامه، وأهميته فى استنباط الأحكام ؛ إذ إن كثيرًا من الفروع الفقهية ترتبط به ارتباطًا وثيقًا.

وقد قسم علماء الأصول المفهوم عمومًا إلى قسمين رئيسين:

الأول: مفهوم الموافقة.

الثانى: مفهوم المخالفة.

وتتبع فلسفة هذا التقسيم من حيث أن المسكوت عنه، إن كان موافقًا فى الحكم للمذكور، فالدلالة عليه حينئذ هى الموافقة كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣)، فإنه نص فى تحريم ضروب الأذى من: الضرب، والتعنيف. وهى مساوية للتأفيف فى التحريم، وإن كان مخالفًا فى الحكم للمذكور، فالدلالة عليه حينئذ هى مفهوم المخالفة[١].

والفهم: شكل من أشكال انعكاس العالم فى العقل يمكن به معرفة متطورة تاريخيًا، ترتفع من حالة أدنى إلى مرحلة أعلى، وهى وظيفة

تربط الكلمات بالأشياء المحددة مما يجعل من الممكن تحديد المعانى المضبوطة للكلمات والاشتغال بها فى عملية التفكير. إن تكوين المفهوم، أى: الانتقال من الحس إلى العقل عملية معقدة تشمل تطبيق مناهج المعرفة: التحليل، والتركيب، والتجريد، والصياغة فى فكرة، والمقارنة، والتعميم.

فالتحليل: هو بيان أجزاء الشىء ووظيفة كل جزء فيها، وهو الشرح أو التفسير والعمل على جعل النص واضحًا جليًا، وفهم الكلمة فى سياق النص، دون اللجوء إلى شىء خارج عنه، وهى الطريقة الواضحة لفهم النص، حيث تتضمن الدراسة التفصيلية للنص، مع التحليل والبيان والتفسير، ومن هنا يجب التركيز على الأسلوب والعلاقات المتبادلة بين الأجزاء والكل ؛ لكى يصبح معنى النص واضحًا. وتعتمد عملية التحليل على التلخيص؛ لما فيها من تنظيم المعلومات بشكل منطقى، وقدرة المحلل على فهم النص.

يحتاج فهم النص إلى معرفة طبيعته (قصيدة، مقال، بحث... إلخ)، والمناسبة التى قيل فيها، والبيئة المحيطة بكاتبه؛ لأن لهذه الأمور فائدة كبيرة للقارئ، وتساعده على فهم النص، وفتح مغاليقه، فالمفاتيح وأدوات التحليل التى تصلح لتحليل قصيدة شعرية، لا تصلح لتحليل رواية، وتحليل النص الأدبى يختلف عن تحليل النص العلمى، وتعتبر المناسبة التى قيل فيها النص خلفية له، تفتح للقارئ مغاليقه، وتوضح له مكامنه. كما ينبغى عدم الإغراق فى تحليل الألفاظ ؛ لأن ذلك قد يعيق الفهم العام للنص.

ويتوقف فهم النص على قدرة قارئه الفكرية، أدناها فهم بعض الأسماء والكلمات والجمل البسيطة، وأعلاها فهم أى نوعية من النصوص المكتوبة بدون تعب، أو حتى إذا كانت لغويًا صعبة جدًا ومعقدة.

ويجب تجنب النظرة الجزئية للنص؛ لأنها لا تعكس المفهوم الحقيقى للنص، فالجزء يظل جزءًا لا يمكن أن يعكس المفهوم الكلى الذى أراده الكاتب، بل إن الجزء قد يقضى أحيانًا مفهوم الكل المراد، وغالبًا ما يتحول إلى ضده، فاللوحة الزيتية الجميلة التى رسمتها يد

فنان ماهر، قد تتحول إلى منظر بشع عندما نغطى نصفها بالمنديل، والطبيب الذى لم يستوعب إلا نصف الطب قد يقع فى أخطاء قاتلة تلقى بالذين يعالجهم بين أنياب الموت، ولذلك قيل: "أحيانًا يكون الجهل المطلق خيرًا من نصف الفهم."، وخير دليل على الخطأ الواضح فى تجزئة الكلمة فى إدراك المعنى، هو تجزئة كلمة "لا إله إلا الله"، إذ لو اقتصرنا على المقطع الأول فإن شعار الإيمان يتحول إلى كفر، فتجزئة الشىء يؤدى فى كثير من الأحيان إلى ضد المقصود من المعنى. وقد أصاب القرآن الكريم ما أصاب غيره من "الفهم النصفى" و"النظرات التجزيئية" فتحول على يد المستشرقين إلى أشلاء مبعثرة، ومقاطع متفرقة لا يرتبط أحدها بالآخر، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر أحيانًا.

أما ما يتعلق بتركيب النص، فعملية فهمه ترتبط بدراسة عباراته وصوره وموسيقاه، وأفكاره، وتركيباته اللغوية، وعلاقة كل ذلك بعضه ببعض، ثم تحديد الفكرة العامة التى يتمحور حولها النص؛ لأن تحديد الفكرة العامة أمر أساسى فى فهم جزئياته، لأنهما مرتبطان ببعضهما، ففهم أحدهما يؤدى إلى فهم الآخر، فالجزئيات تتحد مع الفكرة العامة لتكون الصورة الكلية لمعنى النص، ولذا يجب مراعاة الآتى:

-تحديد موقع النص وجوّه العام.

-تحديد الفكرة والموضوع: ويكون ذلك بتسجيل الأفكار الفرعية، ثم النفاذ منها إلى الفكرة الكلية.

-تتبع مدى تسلس الأفكار فى النص، أو ما هى الطريقة التى التزم بها الكاتب لعرض فكرته والتعبير عنها.

-البحث فى الطريقة التى تُعرَض بها المعانى: مجردة أم حسية، أى: هل يعرض الكاتب أفكاره بأسلوب تجريدى محض، أم يستعين بالصور والتشبيهات والخيالات ليقرب المعنى إلى ذهن الملتقى؟ وما أثر هذا الأسلوب على فهم القارئ؟

-دراسة الجديد فى الأفكار التى عبر عنها الكاتب فى النص، وإذا لم تكن جديدة، فبم تميز الكاتب فى عرضه عمن سبقوه؟

-ومن الأمور التى يجب مراعاتها

فى تكوين النص عدم العمومية فى الأحكام : حتى لا ينحرف الفهم فى الحكم على الأشياء، كذلك ينبغى عند المقارنة بين نصين عدم الاقتصار على التشابه الظاهرى، أو المماثلة فى بعض جزئياته، بل يجب النظر إلى كل جزئياته وارتباطها بعضها، حتى يصل المقارن إلى فهم صحيح للعلاقة بين النصين؛ فقد وقع الباحثون فى الخطأ، عندما تحكمت فيهم الرغبة فى بيان المماثلة والمشابهة فى الأديان المختلفة، فعرضوا كثيرًا من المسائل العقدية، وصيغ العبادات على أنها متماثلة فى دينين، دون بيان حقيقة العلاقة بينهما، أهى تشابه ظاهرى فقط، أم توافق فى الجزئيات، ودون أن يبحثوا مدى التقارب الجوهرى بينهما، وجاء هذا الخلط نتيجة الخلط بين التشابه فى الجزئيات وبين المماثلة التامة. فالتشابه الجزئى يكون فى الصيغة العامة، أو التكوين الظاهرى الذى يعطى شبهًا عامًا بينه وبين ما يقابله فى الدين الآخر، وربما كان مطابقًا له فى الاسم، ولكن يبدو اختلافهما عند مقارنتهما.

كل هذه الأمور يجب مراعاتها لفهم النص فهمًا صحيحًا، حتى لا يلتبس الأمر على الفكر فتصل إليه صورة مخالفة لما أراده الكاتب من النص. بالإضافة إلى التعرُّف على مفردات النص (معانيها، مقابلها، مرادفاتها فى المعجم.... إلخ)، ولا يصل المرء على ذلك إلا إذا كانت لديه خبرات ومعارف مناسبة تعينه على استخدام هذه الأدوات لفهم النص.

إن من يطبق الخطوات السابقة يسهل عليه فهم النص، ولكنه قد لا يؤهله هذا الفهم إلى تفكيك النص وتركيبه بصورة أخرى يؤدى نفس المعنى، أو يؤدى معنى آخر يريده ؛ لأن هذه العملية تحتاج إلى قوة فكرية زائدة على ما يحتاجه المرء لفهم النص.

كذلك لا يلزم من فهم النص الاعتقاد بمدلوله، أو الموافقة على ما يحتويه من معنى، فقد يفهمه ويعارض ما يؤدى إليه، فالاعتقاد والتسليم بما يدل عليه النص شىء زائد على الفهم، فهو ليس ملازم له، بل قد يعارضه على طول الخط، على الرغم من فهم جزئياته وما يرمى إليه الكاتب، ولذا لم يرد هذا المصطلح "الفهم" فى القرآن الكريم، لأن ما يطلبه القرآن هو

الاعتقاد والتسليم بما ورد فيه، فكثير من كفار قريش فهموا ما نزل على محمد ﷺ من وحى الله، ولكنهم كفروا به، فتعبير القرآن الكريم بـ ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ (الأنعام:٣٣) يشير إلى أنهم فهموا ما نزل على محمد ﷺ، ولم يستطيعوا الإيمان به، مما يدل على أن التسليم بما ورد فى النص ليس بلازم للفهم، فقد يفهم القارئ ما أراد الكاتب توصيله إليه من معانٍ، ولكن لا يوافقه، بل قد يكون من أشد المعارضين له.

كذلك يختلف فهم النص من شخص لآخر ؛ نظرًا لاختلاف الثقافات، وتنوع الاتجاهات الفكرية، وتعدد العقائد، وتباين المناهج العلمية فى العملية التعليمية، إبتداءً من أول سنة دراسية حتى آخر المراحل الجامعية، كما تلعب البيئة بكل أشكالها وتنوعها دورًا كبيرًا فى تكوين القدرات الفكرية على فهم النص وتلونيه وتنويعه، كما تؤثر الظروف الزمنية والمكانية، والتقدم العلمى فى جميع مجالات الحياة فى تحديد ما يُفْهَم من النص، ومن هنا كانت العقول متفاوتة فى فهم نصوص القرآن الكريم وتفسيرها وتأويلها، فجاءت آراء العلماء مختلفة، وتعددت الأحكام المستنبطة من النص، فظهرت المدارس فى التفسير والفقه والعقيدة..... و.....و..... إلخ، مما أظهر أن نصوص الإسلام بمعانيها المختلفة صالحة لكل زمان ومكان، وما ذاك إلا لأن الأفهام مختلفة: بيئةً، وثقافةً، وحضارةً، وزمانًا ومكانًا.

لم تكن الحاجة ماسة إلى الفهم العميق فى يوم من الأيام كما هى اليوم، فالمعلومات متوفرة إلى حد التخمة، وصار الفرق الواضح بين إنسان وآخر يتمثل فى مقدرته على الفهم، والاستفادة من تلك المعلومات على نحو حسن، وهذا لن يتم إلا من خلال امتلاك مركب عقلى جديد، ذى بنية متميزة. ومهمة التربية أن تساهم فى تكوين تلك البنية وصقلها.

أ.د /محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(١) المنطوق والمفهوم للشيخ محمد الخضرى ص٤٠.

مراجع للاستزادة:

١- بحوث فى علم الأديان المقارن: محمد شامة.

٢- المنطوق والمفهوم: محمد الخضرى.

٣- شبكة المعلومات الدولية.

القدر

القدر فى اللغة:

القدر فى اللغة: مشتق من قدر بمعنى استطاع أن يفعل هذا الأمر أو ذاك لأنه ذو قدرة عليه، وقدر الشىء ومقداره كذا أى مبلغه. والقَدْر الغنى واليسار، والقوة. والأمور تجرى بقدر الله ومقداره وتقديره، وأقداره ومقاديره، يقال قَدَرْتُ الشىء أقْدِرُه وأقدُرُهُ، وهذا شىء لا يعرف أو يقادر قدره، أى لا تعرف قيمته. وإذا وافق الشىء الشىء يقالُ جاء على قَدْرِه، أو جاءه قَدَرُهُ، وقدَّر الله عليه رزقه، أى ضيقه، أو قتره، ومنه قوله تعالى: ﴿ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَـٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة:٢٣٦). وقدَّر الشىء بالشىء: أى قاسه أو عايره به وجعله على مقداره، ويقال تقادر الرجلان أى طلب كل واحد منهما مساواة الآخر، وتقدَّر له كذا بمعنى تهيأ له. وتقدَّرَ الثوب عليه: جاء على مقداره[1]. وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة:١٠٦) من القدرة، والمعنى أنه هو مقدر كل شىء وقاضيه.

والقادر اسم فاعل من قدر يقدر، والقدير، فعيل منه، وهو للمبالغة، أى لبلوغ حد الكمال فى التعظيم لله. والمقتدر، وهو أيضًا من أسماء الله من اقتدر وهو أبلغ، وفى التهذيب لليث: القدر القضاء الموفَّق. يقال: قَدَّر الإله كذا تقديرًا، وقال ابن سيدة: "القدْرُ والقَدَرُ القضاء والحكم، وهو ما يقَدره الله تعالى ويحكم به من الأمور قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ (القدر:١) أى ليلة الحكم كما جاء فى قوله عز وجل: ﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾ (الدخان:٤) سميت الليلة بذلك لأنها تقدر فيها الأرزاق والآجال. وتقدير الأمر بمعنى تيسير الله تعالى للمخلوقين

لما علم أنهم صائرون إليه من السعادة والشقاء كما فى حديثه ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خُلق له». قال أبو منصور الثعالبى: وذلك أنه علِمَ منهم قبل خلقه إياهم، فكتب علمه الأزلى السابق فيهم وقدَّره تقديرًا[٢].

القدر فى الاصطلاح:

يطلق القدر فى الاصطلاح على: "تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء فى أوقاتها الخاصة، فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر، والقدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدًا بعد واحد مطابقًا للقضاء، والقضاء فى الأزل، والقدر فيما لا يزال، والفرق بين القدر والقضاء هو ان القضاء وجود جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة فى الأعيان بعد حصول شرائطها[٣].

ويعرفه الإمام البيهقى بقوله: "والقدر اسم لما صدر مقدر عن فعل القادر، يقال قدرت الشىء وقدَّرته بالتشديد والتخفيف فهو قدر أى مقدور ومقدر، كما يقال: "هدمت البناء فهو هدم أى مهدوم. وقبضت الشىء فهو قبض أى مقبوض فالإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من إكساب الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه وخلق لها، خيرها وشرها"[٤].

ولابن حزم الأندلسى فى معناه إنه: "حكم الله فى شىء بالحمد أو بالذم، وبكون هذا الشىء على هيئة كذا وإلى وقت كذا فقط"[٥] وبهذا يكون ابن حزم قد توسع فى التعريف فشمل الحمد والذم والهيئة والوقت فكلها جارية على القضاء والقدر.

ويحدد السفارينى معنى القدر بقوله هو: "ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد؛ وأنه -عز وجل- قدر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون فى الأزل، وعلم أنها ستقع فى أوقات معلومة عنده تعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهى تقع على حسب ما قدرها"[٦]. والقدر عبارة عن وجود جميع الموجودات فى موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها واحدًا بعد واحد ...."[٧]. ويطلق القدر أيضًا على إسناد

أفعال العباد إلى قدرتهم، لهذا لقب المعتزلة بالقدرية لأنهم يقولون أن كل عبد خالق لأفعاله[٨].

ويعرف ابن سينا القدر من الوجهة الفلسفية بقوله: "القدر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى ينتهى إلى المعلول والمسبب وهو موجب القضاء وتابع له... وصور الموجودات مرتسمة فى ذات البارى إذ هى معلومة له، وعلمه لها سبب وجودها ... والقضاء سابق علم الله الذى تتشعب منه المقدرات"[٩].

ويعرف الإمام محمد عبده القضاء والقدر بقوله: " القضاء علم الله السابق بحصول الأشياء على أحوالها فى أوضاعها. والقدر إيجاده لها عند وجود أسبابها، ولا شىء منهما يضطر العبد لفعل من أفعاله. فالعبد وما يجد فى نفسه من باعث على الخير والشر، ولا يجد الشخص إلا أن اختياره (هو) دافعه إلى ما يعمل، والله يعلمه فاعلاً باختياره، إما شقيًا به وإما سعيدًا"[١٠].

ويطلق القدر ويراد به القدرة الخفية التى تسيّر المخلوقات فى هذا العالم طبقًا لنظام محتوم يستحيل على الإنسان مهما كانت قوة تفكيره وقوة إرادته أن يتجاوزه أو يفسره. وقد يراد بالقدر أيضًا المصدر الذى يحدده القدر وهو عبارة عن مجموعة الأحداث التى تتألف منها حياة الفرد، وتتحقق بمقتضياتها رسالته على الأرض، والغاية التى من أجلها وجد فى هذا العالم، والتى على أساسها يكون ثوابه أو عقابه فى الدار الآخرة، وإكرامه أو إهانته فى الدار الدنيا.

يرتبط القضاء بالقدر ويلازمه، وأصل القضاء الفصل بتمام الأمر. والقضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء فى العلم الأعلى على الوجه الكلى، وهو الذى يسميه الحكماء "العقل الأول". والقدر حصول صور جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ الذى يسميه الحكماء "بالنفس الكلية".

القدر والحرية الإنسانية:

لابد من معرفة أن القدر وحرية الإختيار والمسئولية عن الأفعال لا يتعارضان، وأن القدر لا يلغى العمل والكسب الإنسانى البتة، فإن العمل إنما يكون لتحصيل ما قضى الله

تعالى وقدر أزلاً فالعمل أيضًا من القدر، إذ أن هناك أشياء وأعمال لا تتحقق إلا بصدور دواعيها المقدرة كذلك. ومن الإيمان بالقدر أن يعتقد الإنسان أن هناك جبرًا فى مسائل وأشياء لا دخل له فيها، وفى أشياء قد يكون الإنسان سببًا فى جعلها جبرًا، وقدرًا غالبًا فالإنسان يعيش ضمن منظومة من القوانين المترابطة ببعضها، سواء فى داخل نفسه، أو فى الكون من حوله، ذلك الكون الذى يسير منذ خلقه الله تعالى وفق قوانين وقواعد لا يمكن للإنسان تغييرها أو تعديل سيرها. وإن توصل الإنسان جزئيًا إلى معرفة بعض أسرار الطبيعة، وكيف سخرها الله تعالى لمصلحته. وإننا لو أمعنا النظر فيما نظن أننا أحرارًا فيه لتبين لنا فى النهاية أننا نسير وفق قواعد ثابتة لا تتخلف، وطبق منهج أقوى منا لا نستطيع مقاومته أو دفعه مهما بدا لنا أننا أحرارًا. ولا يعنى ذلك أننا مسلوبو الحرية بشكل مطلق ومسيرون لا مخيرون وألا نكون قد أبطلنا التكاليف الشرعية، وأسقطنا من حساباتنا الواجبات الخلقية وما يترتب على ذلك من مسئولية، وجزاء وحساب وثواب وعقاب، مما اتفق عليه جميع الأنبياء، واستطاع أن يتخيله - بدرجات متفاوتة -الفلاسفة وعقلاء البشر.

ولاشك أن هناك مؤثرات كثيرة تعمل فينا من الداخل، ومؤثرات خارجية تضغط علينا من خارجنا لنسير فى اتجاه معين ونختار ما قدر لنا، وذلك لأن إرادتنا ليست مطلقة، ولا تعمل وحدها[11]،بمعزل عن القدر. وهنا لابد من التنبيه على أن الإسلام لا يقول بالجبر أو الإكراه بالنسبة لأفعال الإنسان؛ بل إن كلمة جبر لا وجود لها فى القرآن الكريم البتة، وعلى العكس من ذلك فإن الله تعالى يحض المسلم على العمل، ويكلفه بالكسب، والاعتماد على النفس، وعلى بذل المجهود، والاجتهاد فى تحسين أوضاعه، كما يعاقب على الخنوع والكسل وسقوط الهمة والتفريط فى الإرادة الحرة، وإضاعة الحق، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ

وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (التوبة:١٠٥). ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ (النساء:٩٧) ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة:١٩٥). وفى الحديث عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن القوى خير، وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف. وفى كلٍّ خير. احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تَعْجَز.. وإن أصابك شىء فلا تقل: لو أنى فعلت كذا، كان كذا وكذا، ولكن قل: قدَّر الله، وما شاء فعل، فإن لَوْ تفتح عمل الشيطان» (رواه مسلم).

وبهذا تسقط دعوى المستشرقين والعلمانيين أن الإسلام دين جبر واستسلام، وأنه سبب تخلف المسلمين متجاهلين أن المسلمين قد أسسوا حضارة شاملة ورائدة بسبب الإسلام، وبسبب الإيمان بعقيدة القدر، وأركان الإيمان الأخرى، وأن سبب تأخر المسلمين إنما هو بعدهم عن الإسلام وليس تمسكهم به.

وجوب الإيمان بالقدر

القضاء والقدر من أركان الإيمان الستة. وهو داخل فى عموم قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة:٣). قال زيد بن أسلم الإيمان بالغيب هو الإيمان بالقدر[١٢]. ودليله من السنة حديث عمر ﷺ أن النبى ﷺ أخبر جبريل عن معنى الإيمان بقوله: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» الحديث بتمامه رواه البخارى، وفى حديث أبى هريرة: «كان رسول الله ﷺ يتعوذ من جهد البلاء، ودرك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء» نقل ابن حجر العسقلانى فى شرح الحديث قول أحد العلماء: "القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال فى الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات

التى لتلك الكليات على سبيل التفصيل"[١٣].

عن محمد بن حميد الأندارانى قال: " قال أحمد بن حنبل: صفة المؤمنين من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك فى إيمانه، ولم يُكفّر أحدًا من أهل التوحيد بذنب، وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، ولم يقطع بالذنوب، العصمة من عند الله، وعلم أن كل شىء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعًا، ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحدًا من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذى ينزل لخلقه حيث يشاء، وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ"[١٤] ويقول: "ومن السنة اللازمة التى من ترك منها خصلة، ولم يقبلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها، لا يقال لم ولا كيف؟ إنما هو التصديق والإيمان بها"[١٥].

ويقول الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتاب "الاختلاف فى اللفظ فى الرد على الجهمية والمشبهة" عن حد القدر: "وعدل القول فى القدر أن تعلم أن الله عدل لا يجور، كيف خلق، وكيف قدر، وكيف أعطى، وكيف منع، وأنه لا يخرج من قدرته شىء، ولا يكون فى ملكوت السموات والأرض إلا ما أراد، وأنه لا دين لأحد عليه، ولا حق لأحد قبله، فإن أعطى فبفضل، وإن منع فبعدل، وإن العباد يستطيعون ويعملون، ويُجزون بما يكسبون، وإن لله لطيفة يبتدى بها من أراد، ويتفضل بها على من أحب يوقعها فى القلوب فيعود بها إلى طاعته، ويمنعها من حقت عليه كلمته، فهذه جملة ما ينتهى إليه علم ابن آدم من قدرة الله – عزوجل - وما سوى ذلك مخزون عنه"[١٦].

وقال المروذى: قلت لأبى عبد الله: رجل يقول إن الله أجبر العباد، فقال: هكذا، لا نقول وأنكر ذلك، وقال: ﴿ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِى مَن يَشَآءُ ﴾

(المدثر:٣١). وعنه أيضًا أن رجلاً قال: إن الله لم يجبر العباد على المعاصى، فرد عليه آخر فقال: إن الله أجبر العباد، أراد بذلك إثبات القدر، فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعًا حتى قال: "أو أمر أن يقال: ﴿ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾"[١٧].

وأنكر سفيان الثورى لفظة جبر، التى قلنا أنها لم ترد فى القرآن وقال: "إن الله جبل العباد ولم يجبرهم، آخذه من قول النبى ﷺ لأشج عبد القيس: "إن فيك لخلتين يحبهما الله: الحلم، والإناءة" فقال: أخُلُقين تخلقت بهما، أم خُلُقين جُلبت عليهما؟ فقال: "بل خُلُقين جُلبت عليهما، فقال: الحمد لله الذى جلبنى على خُلُقين يحبهما"[١٨].

يتضح من هذا أن كلمة جبر، بلفظها ومفهومها، لم تستعمل فى الحديث كذلك، بل استعملت كلمة جُبل أى طُبِعَ على كذا، أى هُيئَ له، فالجبر إذن يتعارض مع التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. قال العلماء: إن القول بالجبر بدعة فى الإسلام، فقد ورد عن أبى إسحاق الفزارى إن الأوزاعى جاءه برجلين فتكلما بحضرته قائلين: قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعونا فى القدر ونازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم أن قلنا: إن الله جبرنا على ما نهانا عنه، وحال بيننا وبين ما آمرنا به، ورزقنا ما حُرم علينا، فقلت: يا هؤلاء، إن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا بدعة وأحدثوا حدثًا، وإنى أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. فقال آصبت وأحسنت يا أبا إسحاق. وقال الزبيدى ردًا على سؤال حول الجبر: "أمر الله أعظم وقدرته أعظم، من أن يُجبر أو يُعضِل؛ ولكن يقضى ويقدر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب".

وإن الجبر يتعارض مع أمر الله، وقدرة الله، وعدل الله، فالله لا يجبر أحدًا على شيء، وإنما يقضى ويقدر له، ولذلك قال الأوزاعى: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف فى القرآن والحديث"[١٩].

ويقول ابن تيمية: "ومما ينبغى أن

يُعلم أن مذهب سلف الأمة مع قولهم: " الله خالقُ كلِ شىء، وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وأنه على كل شىء قدير، وأنه هو الذى خلق العبد هلوعًا، إذا مسه الشر جزوعًا، وإذا مسه الخير منوعًا ونحو ذلك أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة قال تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (التكوير: ٢٨ -٢٩). ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان: ٢٩ -٣٠).

وينبغى هنا أن نلتفت إلى ما نبه إليه شيخ الإسلام ابن تيمية فى أن كلمة "الجبر" تنطوى على إجمال يراد به إكراه الفاعل على الفعل بدون رضاه. كما يقال: إن الأب يجبر المرأة على النكاح والله تعالى أجل وأعظم من أن يكون مُجبرًا بهذا التفسير، فإنه يخلق للعبد الرضاء والاختيار بما يفعله، وليس ذلك جبرًا بهذا الاعتقاد. ويراد بالجبر (أى الجبر المقبول): خلق ما فى النفوس من الاعتقادات والإرادات كقول محمد بن كعب القرظى: "الجبار الذى جبر العباد على ما أراد"، كما فى الدعاء المأثور عن على ﷺ: "جبار القلوب على فطرتها، شقيها وسعيدها" والجبر ثابت بهذا التفسير"[٢٠]. يقول ابن تيمية: "فلما كان لفظ "الجبر" مجملاً نهى الأئمة عن إطلاق إثباته أو نفيه"[٢١]. فلا جبر بمعنى أن يضطر الله العبد أن يفعل ما قضى تعالى بحرمته بالنسبة له، فهذا من الظلم والله لا يظلم أحدًا، وإنما يكون الجبر فيما هو وراء حرية الإنسان ونطاق اختياره. عن ابن شهاب أن أبا خزامة حدثه أنه قال يا رسول الله: أرأيت دواء نتداوى به، ورقى نسترقيها، وتقى نتقيه. هل يرد ذلك من قدر الله من شىء؟ فقال رسول الله ﷺ " إنه من قدر الله " قال الشيخ البيهقى – رحمه الله -: والذى يشهد لهذا الحديث بالصحة قوله ﷺ: "كل ميسر لما خلق له" فهو إذا تداوى، أو استرقى، أو اتقى فبتقدير الله وتيسيره أمكنه ذلك، ولو لم يُقدره (الله) لم يتيسر منه فعل ذلك"[٢٢]. وصدق البيهقى فإن

الدواء وحده لا يكفى، فقد يأخذ بعض الناس الدواء فيشفى بإذن الله، ويأخذه آخرون فيزدادون مرضًا، ولا يصحون، فالله تعالى هو خالق الدواء ومقدر الشفاء.

وهكذا يتبين أن القول بقدرة مطلقة للإنسان بالنسبة لأفعاله هو كالقول بالجبر باطل، والجبر كما مر بدعة أحدثها الزنادقة وخصوم الإسلام فى ظل ظروف سياسية واجتماعية معقدة مَرَّ بها المجتمع المسلم فى فترة حرجة من تاريخه، وإنه لمن الملاحظ أنه عندما ينغمس الناس فى الشهوات والمحرمات يحاولون التبرير لأنفسهم بأن هذا من قدر الله وكأن قدر الله يشجع على المفاسد والمنكرات، ولا يحض على فعل الخيرات والطاعات، فهم يتخذون الإقرار بالقدر مبررًا لمعاصيهم، ولكنهم لا يتخذونه وسيلة إلى كل عمل صالح، وترك كل عمل فاسد.

سُئِل الإمام على حول مسيره بأصحابه إلى الشام : "أكان مسيرهم إلى الشام بقضاء من الله وقدر؟ " فقال له: "ويحك لعلك ظننت قضاءً لازما وقدرًا حاتمًا؛ ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد. إن الله سبحانه آمر عباده تخييرًا، وكلَّف يسيرًا ولم يُكلِّف عسيرًا، وأعطى على القليل كثيرًا، ولم يُعص مغلوبًا، ولم يُطع مُكرها، ولم يرسل الأنبياء لعبًا، ولم تُنزل الكتب للعباد عبثًا، ولا خلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[٢٣](ص:٢٧).

النهى عن الجدال فى القدر:

والقضاء والقدر من الغيبيات التى لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفتها بعقله بعيدًا عن الكتاب والسنة؛ والإيمان بهما كالرُّوح بالنسبة للجسد، إذ لا يحيا الإنسان، ولا يعمل، ولا يؤثرُ، ويتأثرُ إلا بوجودها؛ ولكنه على الرغم من ذلك لا يعلم سرها وكُنهها. لذلك اتفق العلماء على ضرورة الإيمان بالقضاء والقدر دون الخوض فيه، أو محاولة الوقوف على سره؛ فقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ عبد الله بن صبيغ بشدة فى الخوض فى القدر. ونقل المؤرخون

مناقشة أمير المؤمنين على بن أبى طالب لرجل سأله فى القدر وألح عليه فنهاه عن الخوض فيه قائلاً: "إنه طريق دقيق لا تمش فيه" ولكن السائل، ألح فى طلب المزيد فصده الإمام على مرة أخرى بقوله: "إنه بحر عميق لا تخض فيه"، لكن الرجل لم تقنعه هذه الإجابة فألح عليه مرة أخرى قائلاً يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر؟ فقال له: "سر خفى لله لا تُفشه". لكن الرجل مضى فى إلحاحه حتى سأله الإمام على: "يا سائل إن الله خلقك كما تشاء: أو كما شئت؟ فقال: كما شاء، قال: إن الله يبعثك يو القيامة كما شئت أو كما يشاء؟ فقال كما يشاء، فقال يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة (الشرك) معه، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته، ثم قال: ألست تسأل الله العافية؟ فقال: نعم، قال: فبماذا تسأل العافية؟ أمن بلاء ابتلاك به، أو من بلاء ابتلاك غيره به، قال من بلاء ابتلانى به. فقال ألست تقول: "لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم؟ قال: بلى، قال تعرف تفسيرها؟ فقال: لا يا أمير المؤمنين علمنى مما علمك الله، فقال: تفسيره: "أن العبد لاقدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله - عز وجل -يا سائل إن الله يسقم ويداوى، منه الداء ومنه الدواء، أعقل عن الله، فقال: عقلت، فقال له: آلا صرت مسلمًا، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده. ثم قال على: "لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه، فإنهم يهود هذه الأمة"[٢٤].

وسأله أحد أنصاره بعد رجوعه من صفين: "أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره آم لا؟ فقال له الإمام على: "والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئًا ولا هبطنا واديًا إلا بقضاء الله وقدره" فقال الشيخ: "عند الله أحتسب عناى ما أرى لى من الأجر شيئًا" فأوضح له الإمام المراد الحقيقى بالقضاء والقدر بقوله: أيها الشيخ "لقد عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون، وفى

منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شىء من أحوالكم مكرهين ولا مضطرين"، فقال الشيخ: "كيف والقضاء والقدر ساقنا"..[٢٥]

ومن كلامه أيضًا: "لم يؤده خلق ما ابتدأ، ولا تدبير ما ذرأ، ولا وقف به عجز عما خلق، ولا ولجت عليه شبهة فيما قضى وقدر؛ بل قضاء متقن، وعلم محكم، وأمر مبرم..."[٢٦].

وقد حذر الإمام أبو حنيفة المسلمين أن يخوضوا فى القدر. يقول فى الفقه الأكبر: "هذه مسألة قد استدعت على الناس فأنَّى يطيقونها. هذه مسألة مقفلة قد ضُل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها عُلم ما فيها، ولم يفتح إلا بمخبرٍ من الله يأتى بما عنده، ويأتى ببينة وبرهان" ويُلفت أبو حنيفة نظر مناظريه من القدريين إلى صعوبة فهم هذا الموضوع والوصول فيه إلى نتيجةٍ عقليةٍ حاسمة، قائلا لهم: "أما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظرِ فى شعاع الشمس، كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة"[٢٧].

وجاء عن وهب بن منبه: "نظرت فى القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكَفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه"[٢٨] ويؤيد ذلك قوله ﷺ فى الحديث الذى رواه الطبرانى من طريق ثوبان: "وإذا ذُكر القدر فأمسكوا" يقول ملا القارئ فى شرح الحديث يعنى: "فأمسكوا عن بيان حقيقته، لا عن الايمان به وبحقيقته"[٢٩].

وللإمام أحمد بن حنبل فى النهى عن الجدال فى القدر: "ولا تتعلم الجدال فإن الكلام فى القدر والرؤية والقرآن وغيرها من السنن مكروه منهى عنه، لا يكون صاحبه، وإن أصاب بكلامه السنة، من أهل السنة..."[٣٠].

ويقول الآمدى فى غاية المرام فى موضوع استغلاق القدر على الأفهام أنه: " موضع غمرةٍ ومحز إشكال"[٣١].

ويقرر ابن رشد أن مسألة القضاء والقدر "من أعوص المسائل الشرعية" وذلك راجع من وجهة نظره إلى أن: " دلائل السمع فى ذلك إذا تؤملت وجدت متعارضة – أى فى الظاهر - وكذلك حجج العقول"[٣٢].

الفرق بين القضاء والقدر:

القضاء عند الراغب الأصفهانى هو:

"فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكل واحد منهما على وجهين: إلهى، وبشرى، وعدّ من الوجه الأول الآيات التى يُسند فيها القضاء لله عز وجل مثل "قَضَيْنَا" ،"وقَضَى رَبُّكَ"، "واللَّهُ يَقْضِى بِالْحَقّ". ومن الوجه الثانى: كل نص أسند فيه القضاء إلى الإنسان قولاً كان أو فعلاً، كما فى قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَسِكَكُمْ ﴾ (البقرة:٢٠٠) أى أتممتموها وفرغتم منها. ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا ﴾ (الأحزاب:٣٧). ﴿ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴾ (يونس:٧١) أى افرغوا من أمركم، ويعبر عن الموت بالقضاء، فيقال فلان قضى نحبه، كأنه فصل أمره المختص به من دنياه. ومنه قوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ﴾ (الأحزاب:٢٣)"[٣٣].

ويذكر الراغب الأصفهانى أيضًا أن قضاء الله أخص من قدره، لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع. ونُقل عن بعض العلماء القول بأن "القدر بمنزلة المُعَدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل" وهذا كما قال أبو عبيدة لعمر - رضى الله عنهما -لما أراد الفرار من الطاعون بالشام: "أتفر من القضاء ؟ قال: أفر من قضاء الله إلى قدر الله"، تنبيها على أن القدر ما لم يكن قضاءً فمرجو أن يدفعه الله، فإذا قُضى فلا مدفع له. ويبرهن الراغب الأصفهانى على ذلك من القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾ (مريم:٢١) ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (مريم:٣٥، آل عمران: ٤٧) ثم يقول: "وكل قول مقطوع به من قولك: هو كذا أو ليس بكذا يقال له قضية صادقة وقضية كاذبة ". وهذا ما عناه صاحب القول " التجربة خطر، والقضاء عسر". أى أن الحكم بالشىء أنه كذا وليس بكذا أمر صعب"[٣٤].

بهذا يفرق الراغب بين القضاء والقدر كما نقلناه عنه، وقد فرق بينهما عمر بن الخطاب فى قوله لأبى عبيدة " أفرُّ من قضاء الله إلى قدر الله"، يعنى أن القدر يمكن ألا يكون حكمًا من الله تعالى، وفى هذه الحالة

يمكن أن يدفعه الله، ويمكن للإنسان بالتالى أن يتحصن منه ويتقيه بإذن الله تعالى، ويمكن القول كذلك بأن القضاء يشبه اجتماع النطفة والبويضة فى رحم المرأة، والقدر يكون بخلق الجنين منهما، وجعله ذكرًا أو أنثى، كل هذا لا يعلمه الإنسان إلا بعد حصوله بالفعل وظهور أماراته، لذلك وجب على الإنسان أن يأخذ بالأسباب للإنجاب ويتوكل على الله تعالى الذى ﴿ لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾. (الشورى: ٤٩ - ٥٠)، فعلى الإنسان أن يعمل ويجد بأقصى ما فى وسعه، ثم يتوكل على الله يقول تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴾ (النجم ٣٩ - ٤١).

فقه القدر:

إن الإيمان بالقدر يحقق التوازن النفسى، والعقلى للإنسان، ويجعله قادرًا على التكيف مع مجتمعه، راضيًا مطمئنًا واثقًا فى عدل الخالق سبحانه وتعالى، وكمال تدبيره، وأنه تعالى بصير بأحوال العباد: لا يكلفهم إلا بما يصلحهم، وينفعهم. ومن الإيمان بالقدر يتعلم الإنسان أنه إنما جاء إلى هذا الكون لحكمة سامية، وأن له رسالة يجب أن يؤديها فى هذه الحياة، ويدرك كذلك أن كل شىء يقع فى الأنفس وفى الآفاق مقدر فى كتاب سلفا، وأنه يقع ويتحقق طبقًا لمنهج دقيق لا يعتريه خلل، وحسبان لا يتطرق إليه أدنى خطأ أو التباس يقول تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنون: ١١٥). ويقول تعالى : ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾

(يونس:٦١) ﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝ سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ ﴾

(الرعد: ٨ - ١٠).

والإيمان بالقدر يجمع الإنسان على نفسه ويقويه على تحمل الشدائد والصعاب وتخطى العقبات دون أن ينكسر، أو ينهزم بسبب الشعور بالإحباط واليأس؛ لأن قوة الإنسان تزداد عندما يدرك أنه مسنود بقوة من ورائه؛ قوة تهديه وتعينه؛ لكنها لا تسلبه إرادته، ولا تعمل نيابة عنه. فالإنسان فى البداية مكلف، وفى النهاية مسئول عن ما هو مكلف به، إن خيرًا فخيرًا، وإن شرًا فشرًا.

وإذن فلا منافاة ولا تعارض بين القدر والعدل، فإن من قضاء الله فى أم الكتاب أنه كتب على نفسه الرحمة، ومن الرحمة العدل والفضل، ومن العدل والفضل أنه لا يظلم الناس شيئًا، ولا يكلف أحدًا فوق طاقته. وعلى المسلم أن يؤمن بالقدر خيره وشره، ويوقن بعدل الله، وصدق وعده، وأنه تعالى أهل العفو، وأهل المغفرة. وأن من طبيعة الإنسان أن يخطئ ويصيب، ويطيع ويعصى، ويؤمن ويكفر، ويهتدى أو يضل، لذلك أنزل الله الشرائع، وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. والإيمان يقتضى المسلم أن يجعل مشيئة الله فوق مشيئته، وارادته الله سابقة على ارادته، وأن يؤمن أن كل شىء بيد الله نفعًا كان أو ضرًا ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾

(يونس:٤٩) وما كسب ابن آدم من خير أو شر فهو عامله وكاسبه، له فيه النية والمباشرة لفعله.

يقول ابن حزم: "إنه قضى عليك ولك إن عملت خيرًا أصبت خيرًا، وإن عملت شرًا أصبت شرًا، وتركك للخير هو من عملك للشر، وعملك للشر هو من تركك للخير، ذلك كله عمل، ولا يُنال شىء من الثواب إلا

بالعمل، ولا يدرك إلا بالسعى، كالثمرة لا تُجنى إلا من غراس الشجرة؛ هكذا قضى الله تعالى أمر الدنيا ودبرها. وأن الاجتهاد وسيلتك، والعمل مبلغك، وأن الله معين المريدين، ومؤيد الصالحين، ومثبت الصابرين، "إنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا والَّذِينَ هُم مُحْسِنُونَ " (النحل:١٢٨) وعلى الإنسان ألا يتخذ القدر تُكأة فى تبرير معصيته أو عجزه وتثاقله فإن الله سيحاسبه على ذلك كما قال: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَـٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴾ (القيامة: ١٤، ١٥)[٣٥].

إن القدر مع الإنسان فى كل أحواله إذا أراد خيرًا أو أراد شرًا، فالقدر لايمنع، ولا يدفع بل يصاحب النية والعزم أو الهم بالفعل، والقدر لا يوافق صاحبه أو يخالفه. وعلى المسلم أن يجد ويعمل، ويرغب ويرهب دون أن يسأل عما مضى عليه، ولكن عما عُهد إليه، وليس له أن يعتذر بالقدر عن فعل فعله فإن القدر غير معلوم له.

أ.د محمد محمد أبو ليلة

الهوامش:

(١) الزمخشرى: أساس البلاغة تحقيق مزيد نعيم وشوقى المعرى ، مكتبة لبنان ١٩٩٨م. ص٦٤٦ ،ابن منظور: لسان العرب بيروت دار صادر، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م. ٥/ ٦٥- ٦٧.

(٢) لسان العرب ج.٥ ص. ٧٥ وانظر أيضا ابن حجر العسقلانى فتح البارى ، بيروت ، دار المعرفة، ١/ ١١٨.

(٣) الجرجانى (على بن محمد): كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفى، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩١م، ص ١٩٦.

(٤) الاعتقاد على مذهب السلف ، ص ٦٧٤ - ٦٧٥.

(٥) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقى ، الإعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة. صححه ونشره لأول مرة الشيخ أحمد محمد مرسى ١٣٨٠ هـ -١٩٦١ م.

(٦) انظر لوامع الأنوار البهية للسفارينى. قطر ٣٤٨/١. وأيضا النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير ٧٨/٤ ، وفتح البارى ١١/ ١٤٩، ٤٧٧، وعمر سليمان الأشقر القضاء والقدر الأردن. دار النفائس ١٤٢٣ه/ ٢٠٠٢م ، ص٢٥ وما بعدها.

(٧) الكليات ص ٧٠٥- ٧٠٦ .

(٨) انظر الآمدى: غاية المرام، ص ١٨٧.

(٩) انظر المباحثات لابن سينا، ضمن أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوى . الكويت . وكالة المطبوعات ١٩٧٨م ص٢٣٣.

(١٠) الإمام على بن أبى طالب : نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده، بيروت، دار المعرفة ج٤ ص ١٧- ١٨.

(١١) انظر القدرية والجبرية، مقال لمحمد حسين هيكل بمجلة المقتطف جـ١، جـ ٥، جـ ٦، جـ من المجلد الخمسين. مطبوع ضمن كتابه الإيمان والمعرفة، القاهرة مطبعة النهضة ١٩٦٤ ص١١٥-١١٦.

(١٢) تفسير القرآن العظيم، القاهرة، مكتبة دار التراث بدون تاريخ. ج ١ ص٤، وانظر أيضا المحرر الوجيز لابن عطية ج ١ ص ١١٤

(١٣) فتح البارى بشرح صحيح البخارى. بيروت. دار الفكر. ١٤٢٠هـ _ ٢٠٠٠م ،ج. ١٢، ص. ٤٣٧.

(١٤) عبد الرحمن بن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لجنة إحياء التراث العربى . دار الآفاق الجديدة. ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م ، ص ١٦٥ .

(١٥) نفس المصدر

(١٦) على سامى النشار وعمار الطالبى: عقائد السلف ، الإسكندرية، المعارف، ١٩٧١م ،ص ٢٣٢ .

(١٧) نفس المصدر

(١٨) ابن تيمية: رسائل وفتاوى شيخ الإسلام. تحقيق محمد رشيد رضا ومحمد الأنوار أحمد البلتاجى، القاهرة، مكتبة وهبه. ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ هـ ج ٥ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠.

(١٩) ابن تيمية: رسائل وفتاوى. ج ٥ ، ص ١٦٠ ، ١٦١.

(٢٠) نفس المصدر. ج ٥ ، ص ١٨٧.

(٢١) نفس المصدر. ج ٥ ، ص ١٨٨. وأيضا فخر الدين الرازى شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٠٦ وما بعدها.

(٢٢) الاعتقاد على مذهب السلف. ص ٥٩ .

(٢٣) الإمام على بن أبى طالب – نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده جـ ٤ ص ١٧- ١٨.

(٢٤) الإسفراييني: التبصير فى الدين، ص ٥٨. والنقل عن على سامى النشار. نشأة الفكر الفلسفى ص ٢٤٥ .

(٢٥) نهج البلاغة. ج ١، ص ١٦٥ .

(٢٦) نفس المصدر ج ١ ص ١١٣، ١١٤ .

(٢٧) الملا على القارى. شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان بن ثابت، ص ٧٩. وعلى سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ،ج١ ، ص ١٤٠ ، وما بعدها.

(٢٨) انظر الملا على القارى. شرح كتاب الفقه الأكبر. ص٧٩. وأيضًا الإمام أبو العز الحنفى شرح العقيدة الطحاوية. ج ١ ، ص ١٣٥ ، ١٣٧.

(٢٩) انظر الملا على القارى. شرح كتاب الفقه الأكبر. ص٧٩.

(٣٠) عبد الرحمن بن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٧٢.

(٣١) انظر غاية المرام ص ١٩٥ من القسم الثانى و أيضًا حسن الشافعى . لمحات من الفكر الكلامى. ص٣١٣.

(٣٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣٣) الراغب الأصفهانى: مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان عدنان ، دمشق ، دار القلم ، وبيروت ، الدار الشامية ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .ص ٦٧٤ ، ٦٧٥ .

(٣٤) نفسه ص ٦٧٦ وأيضا الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز ج٤، ص ١٧، ١٨ .

(٣٥) انظر ابن حزم: رسالة اتفاق العدل بالقدر. ضمن الرد على ابن النغريله اليهودى ورسائل أخرى، تحقيق إحسان عباس ، القاهرة ، دار العروبة ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م ، ص ٢٢٩ وما بعدها.

الكليات الخمس

الكليات بحسب الاستقراء (خمس) لأن الكلى بالنسبة إلى ما تحته من الأفراد: إما جزء من ماهية الأفراد، أو هو الجنس، والفصل، أو تمامها وهو النوع، أو خارج عنها وهو الخاصة، والعرض العام. هذه هى الكليات الخمس، وسنقوم بشرح كلٍ منهما:

(١) الجنس: وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية فى جواب ما هو ؟. وقد قدم الجنس على الخاصة والعرض العام: لأنهما خارجان عن الماهية والجنس جزء لها. وعلى الفصل لاحتياجنا فى معرفة الفصل القريب والبعيد إلى الجنس. وعلى النوع لتوقف معرفة قسم من النوع -وهو النوع الإضافى -على الجنس، وترك من تعريف الجنس. فالمقول على الكثرة جنس يشمل الكليات[١].

وهكذا يعرف الجنس لغويًا، بأنه اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع وهو كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيفة فى جواب (ما هو) حيث هو كذلك. ومنه ما هو قريب وما هو بعيد.

الجنس القريب: هو ما يجيب عن الماهية، وعن بعض ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة للإنسان.

الجنس البعيد: هو ما يجيب عن الماهية أيضًا، وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها، وعن البعض الآخر، كالجسم النامى بالنسبة للإنسان[٢].

ويمكن تعريف الجنس من الناحية المنطقية على أنه؛ هو ذلك الاسم الذى يندرج تحته أسماء عامة أخرى، وهى الأنواع. وهو أعلى فى الماصدق من النوع. وهو أول الكليات الخمس عند المناطقة، ويمكن تعريفه، إما من ناحية المفهوم: فيكون الجنس هو مجموعة من الصفات من الصفات. وقد عرفه (أرسطو) بأنه محمول على كثيرين مختلفين فى النوع، أى أن الجنس هو ما يُحمل على عدد من الأشياء تختلف اختلافًا نوعيًا من جزء من طبيعتها. وإما أن يُعرف من ناحية الماصدق: فيكون الجنس صنفًا من الموجودات تحتوى على موجودات أخرى تسمى أنواعًا[٣].

ومما يقال أيضًا عن الجنس بنوعيه (البعيد والقريب) أن الجنس القريب هو

الذى يلى النوع مباشرة مثل (حيوان) بالنسبة للنوع (إنسان). أما الجنس البعيد، فهو الذى لا يلى النوع مباشرة مثل (كائن حى) بالنسبة (للإنسان)[٤].

(٢) النوع: وهو ثانى الكليات، ويُعرف النوع لغويًا: على أنه كلى مقول على واحد وعلى كثيرين متفقين فى جواب (ما هو)، فالكلى جنس، والمقول على واحد إشارة إلى النوع المنحصر فى الشخص، وقوله على كثيرين ؛ ليدخل النوع المتعدد للأشخاص. وقوله: متفقين بالحقائق ؛ ليخرج الجنس، فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق، وقوله: فى جواب (ما هو) يخرج الثلاث الباقية، أعنى : الفصل، والخاصة، والعرض العام: لأنها لا تقال فى جواب (ما هو). وسمى به؛ لأن نوعيته بالنظر إلى حقيقة واحدة فى أفراده[٥].

النوع الإضافى: وهو ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس قولاً أولياً، أى بلا واسطة كالإنسان بالقياس إلى الحيوان، فإنه ماهية يُقال عليها وعلى غيرها كالفرس. وهذا المعنى يسمى نوعًا إضافيًا؛ لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه وهو: الحيوان، والجسم النامى، والجسم والجوهر[٦].

وقد شرح "إخوان الصفا" فى الرسالة الحادية عشرة المقولات (قاطيغو رياس) عند أرسطو فقالوا: إن الحكماء لما نظروا الى الموجودات، فأول ما رأوا الأشخاص مثل زيد، عمرو، خالد، ثم تفكروا فيمن لم يروه من الناس الماضين والغابرين جميعًا، فعلموا أن كلهم تشملهم الصورة الإنسانية، وإن اختلفوا فى صفاتهم من الطول والقصر والسواد والبياض، وما شاكلهم من الصفات التى يمتاز بها بعضهم عن بعض، فقالوا: كلهم إنسان، وسموا الإنسان نوعًا؛ لأنه جملة الأشخاص المتفقة فى الصورة المختلفة فى الأعراض. ثم رأوا فرس زيد، وحصان عمرو، ومهر خالد، فعلموا أن صورة (الفرسية) تشملها كلها فسموها أيضًا نوعًا. وعلى هذا القياس سائر أشخاص الحيوانات. فكل جماعة تشملها صورة واحدة، فسموها الحيوان، ولقبوها (الجنس الشامل) لجماعات مختلفة الصور، وهى أنواع له. وعلى هذا فالإنسان نوع الأنواع، والجوهر جنس الأجناس، والجسم النامى والحيوان نوع من جنس المضاف؛ لأنها إذا أضيفت إلى ما تحتها سميت أجناسًا لها، وإذا أُضيفت إلى ما فوقها سميت أنواعًا لها[٧].

وقد لخص (فرفريوس) فى المدخل "إيساغوجى" فى تقسيم ثنائى العلاقات

بين الأجناس والأنواع وسمى هذا التقسيم بشجرة فرفريوس الحملية وهى كالآتى:

جوهر

جسم	لا جسم
|	|
حى	غير حى
|	|
حساس	غير حساس
|	|
ناطق	غير ناطق[8].

وقد اختلفت الآراء حول الأساس الذى أقيم عليه تقسيم الموجودات، هل أقيم على أساس تحليل لتسمية الكلى والجزئى، أم أقيم على تحليل لغوى، ولذلك ظهرت صورة أخرى لشجرة فرفريوس وهى كالآتى:

جوهر -جنس عالى (جنس الأجناس)

|

جسم - جنس متوسط (نوع عال)

|

. جسم حى -جنس متوسط (نوع متوسط)

|

جنس -جنس سافل (نوع الأنواع)

|

نوع -نوع سافل (نوع الأنواع)

|

فرد - فرد

وقد عرف المسلمون إيساغوجى معرفة تامة، وترجم إلى العربية عدة مرات، وشرحه كثيرون من الفلاسفة المسلمين. وسمى العرب هذه الكليات بأسماء مختلفة، فهى أحيانًا تسمى بالألفاظ الخمسة المفردة[9].

وقد شرح الإمام الغزالى فى كتابه (القسطاس المستقيم) النوع قائلاً: "وأما حد هذا الميزان فهو أن كل وصفين اجتمعا على شىء واحد، فبعض آحاد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصف بأنه كله لزوما ضروريًا، بل قد يكون فى بعض الأحوال، وقد لا يكون، فلا يوثق ألا ترى أن الإنسان يجتمع عليه الوصف بأنه حيوان، وأنه جسم فيلزم منه بالضرورة أن بعض الجسم حيوان، ولا يلزم عنه"[10].

(٣) الفصل: والفصل هو اسم كلى يحمل على الشىء فى جواب (أى شىء هو) فى جوهره كالناطق والحساس.

فالكلى: جنس يشمل سائر الكليات وبقولنا: يُحمل على الشىء فى جواب (أى شىء هو) يخرج النوع الشىء فى جواب (أى شىء هو) يخرج النوع والجنس والعرض العام ؛ لأن النوع والجنس يقولان

فى جواب (ما هو) والعرض العام لا يقال فى الجواب أصلاً ، وبقولنا فى جوهره وذاته، وهو قريب إن ميز الشىء عن مشاركته فى الجنس القريب كالناطق للإنسان، أو بعيد: أن ميزه عن مشاركته فى الجنس البعيد كالحساس للإنسان.

والفصل فى اصطلاح أهل المعانى: ترك عطف بعض الجمل على بعض بحروفه.

والفصل: قطعة من الباب مستقلة بنفسها منفصلة عما سواها[١١].

ويعرف الإمام (سيف الدين الآمدى) الفصل بأنه عبارة عما يقال على كلى واحد قولاً ذاتيًا، كالناطق بالنسبة للإنسان[١٢].

(٤) الخاصة: الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط، قولاً عرضيًا سواء وجد فى جميع أفراده، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، وفى بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه، فالكلية مستدركة وقولنا: فقط يخرج الجنس والعرض العام ؛ لأنهما مقولان على حقائق وقولنا: قولاً عرضيًا يخرج النوع والفصل ؛ لأن قولهما على ما تحتهما ذاتى لا عرضى.

وخاصة الشىء: ما لا يوجد بدون الشىء، والشىء قد يوجد بدونها مثلاً، الألف واللام لا يوجدان بدون الاسم، والاسم يوجد بدونهما كما فى زيد[١٣].

والخاصة: هو الخروج عن الماهية المقول ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا[١٤].

(٥) العرض العام: يعرف ابن سينا العرض العام بأنه؛ ما كان موجودًا فى كلى أو غيره، عم الجزئيات كلها، وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به، وكان لازمًا لا يفارق الموضوع وأنفعها فى تعريف الشىء به[١٥].

كذلك يشرح (نصر الدين الطوسى) العرض العام بأنه قد يكون للجنس العالى، كالواحد للجوهر، وللنوع الأخير كالأبيض للإنسان، وقد يكون لازمًا، كالزوج للاثنين، ومفارقًا كالنائم للإنسان. وقد يكون عامًا للجزئيات كالمتحرك للحيوان، وغير عام كالأبيض له[١٦].

أ.د/ إكرام فهمى حسين

الهوامش:

(١) عبد المتعال الصعيدى، تجديد علم المنطق فى شرح الخبيصى على التهذيب ، ط٥، المطبعة النموذجية، ص ٣٦،٣٧.

(٢) على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٩م، ص١٩١.

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠م، ص٨٦، ٨٧.

(٤) على سامى النشار، المنطق الصورى، ص١٩١.

(٥) الجرجانى، التعريفات، بغداد العراق، باب النون، ص ١٣٤، ١٣٥.

(٦) الجرجانى، التعريفات، ص١٣٥.

(٧) إخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، المجلد الأول، سلسلة الذخائر، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، يونيو ١٩٩٦م، ص٤٠٦، ٤٠٧.

(٨) على سامى النشار، المرجع السابق، ص١٩٦.

(٩) المرجع نفسه، ص١٩٧.

(١٠) الإمام الغزالى، القسطاس المستقيم، من رسائل الإمام الغزالى القصور العوالى، ج١، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، القاهرة ١٩٧٠م، ص٣٤.

(١١) الجرجانى، المرجع السابق، ص٩٥.

(١٢) الإمام سيف الدين الآمدى، المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم حسن محمود الشافعى، مكتبة وهبة القاهرة، ص٧٣.

(١٣) الجرجانى، المرجع السابق، ص٥٧.

(١٤) عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق، ص٤٣.

(١٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسى، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ص١٩٣.

(١٦) المرجع نفسه، ص١٩٧.

مراجع للاستزادة:

١ - ابن سينا: البرهان (من كتاب الشفاء)، تحقيق عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦م.

٢ - ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوى، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٤م.

٣ - الإمام الغزالى: محك النظر فى المنطق، بيروت، ١٩٦٦م.

٤ - الإمام فخر الدين الرازى: لباب الإشارات والتنبيهات ، تحقيق، أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، القاهرة، ١٩٨٦م.

٥ - عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب (دراسات ونصوص غير منشورة)، وكالة المطبوعات، ط١، الكويت ١٩٧٨م.

الكلى والجزئى

قسمت الألفاظ أو الحدود إلى كلى وجزئى. و سنعرف كل منهما على حده، ثم نتطرق للحديث عن العلاقة بينهما.

أولاً: الكلى من الناحية اللغوية:

الكلى لغويًا يعنى أنه اسم لمجموع المعنى ولفظه واحد.

الكلى اصطلاحًا: هو اسم لجملة مركبة من أجزاء، والكل هو اسم للحق تعالى، باعتبار الحضرة الإلهية الجامعة للأسماء، ولذا يقال: "أحد بالذات، وكل بالأسماء وقيل: (الكل اسم لجملة مركبة من أسماء محصورة)، وكلمة (كل عام) تقتضى عموم الأسماء، وهى الإحاطة على سبيل الانفراد، وهى تقتضى عموم الأفعال[١].

وهناك معنى آخر للفظة (كل) Universal وهو فى الأصل ما يتصل بالكون ويراد به الشمول والعموم[٢].

الكلى من الناحية المنطقية:

أما معنى الكلى منطقيًا: فيعنى أنه ما صدق على كثيرين، وهو بهذا يقابل الجزئى[٣].

ويُعرِّف الإمام "الغزالى" الكلى، بأنه اسم مشترك يطلق على معنيين:

أحدهما موجود فى الأعيان.

والثانى موجود فى الأذهان.

أما الأول: فهو للشىء المأخوذ على الإطلاق، ومثال ذلك (الإنسان) فهو مقول بأنه حقيقة ما... والمعنى الثانى مثل (الإنسانية) فهى مقولة على كثيرين، ومعنى كلتيها التماثل دون الاتحاد فى الإنسانية الموجودة "لزيد" والإنسانية الموجودة "لعمرو"[٤].

كذلك يُعرِّف الإمام "الآمدى" الكلى بأنه عبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كالإنسان والفرس ونحوه[٥].

فاللفظ الكلى إذن هو الذى يمكن إطلاقه على عدد غير محدود من

الأشياء مثل (إنسان) أو (حيوان) أو كما يُعبر عنه ابن سينا بأنه اللفظ المفرد الكلى، وهو الذى يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق عليه، إما كثيرين فى الوجود كالإنسان، أو كثيرين فى جواز التوهم كالشمس (يعنى فيما يجوز أن يتوهمه الإنسان) وبالجملة فإن (الكلى) هو اللفظ الذى لا يمنع نفس مفهومه أن يشترك فى معناه كثيرون. فالكلى إذن هو ما يندرج تحته من الأفراد عدد لا يمكن حصره، بدون النظر إلى تحقيق وجود هؤلاء الأفراد أو عدم وجودهم، لأن كلية الشىء تكون بحسب صلاحيته لقبول الكثرة فيه [٦].

ثانيًا : الجزئى: من الناحية اللغوية:

الجزئى لغويًا هو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة (الاشتراك) فيه، ويسمى جزئيًا؛ لأن جزئية الشىء إنما هى بالنسبة الكلى، والكلى جزء الجزئى، وهذا هو ما يسمى (بالجزئى الحقيقى).

أما (الجزئى الإضافى): فهو عبارة عن كل أخص تحت الأعم كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، ويسمى إضافى: لأن جزئيته بالإضافة إلى شىء آخر، وبإزائه الكلى الإضافى وهو الأعم [٧].

معنى الجزئى منطقيًا:

يعرف الإمام "الآمدى" الجزئى بأنه ما كان مفهومه غير صالح أن يشترك فيه كثيرون، "كزيد" "وعمرو"، وكذلك كل ما وقع فى امتداد الإشارة، ويرى أنه ربما أطلق لفظ (الجزئى) على ما يقال عليه وعلى غيره كل آخر، سواء كان صالحًا؛ لأن يشترك فيه كثيرون كالإنسان والفرس بالنسبة إلى الحيوان، أو غير صالح كزيد وعمرو بالنسبة للإنسان.

ثالثًا: العلاقة بين الكلى والجزئى:

يرى ابن سينا أن الكلى والجزئى يرتبطان معًا بعلاقة وثيقة، فالجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه يمنع وقوع الاشتراك فيه، مثل المتصور من (زيد) وإذا كان الجزئى كذلك، فيجب أن يكون الكلى ما يقابله، وهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الاشتراك فيه، فإن امتنع امتنع لسبب خارج مفهومه. فبعضه يكون مشتركًا فيه بالفعل، مثل (الإنسان) وبعضه يكون مشتركًا بالقوة

والإمكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثنتى عشرة قاعدة مخمسات. وبعضه لا يقع فى الاشتراك لا بالقوة ولا بالفعل، ولا بالقوة ولا بالإمكان، لسبب غير نفس مفهومه، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى[8].

وقد أورد ابن سينا أمثلة على الجزئى والكلى فقال: الجزئى: مثل زيد، هذه الكرة المحيطة بتلك...، هذه الشمس.

الكلى: مثل الإنسان، الكرة المحيطة بها مطلقة، والشمس[9].

كذلك فإن الكل هو أيضًا المجموع المحكوم عليه فى القضية المنطقية، والكلية هى الحكم على كل فرد، كقولك: كل إنسان قابل للفهم. بينما الجزئية هى الحكم على بعض الأفراد كقولك: بعض الناس علماء، والجزئى هو ما تركب منه ومن غيره كل كالمسمار والخشب بالنسبة للكرسى فكل منهما، يقال عنه جزئى، والكرسى كلى"[10].

ومما سبق يتضح إذن علاقة الجزئى بالكلى، فالجزئى هو بعض الكلى، وهما نوعان جزئى حقيقى: وهو الذى يمنع تصوره من حيث وقوع الشركة فيه، مثل (زيد وعمرو) والجزئى الإضافى: وهو الجزء المندرج فى الكل مثل الإنسان بالنسبة إلى الحيوان.

أ.د/ إكرام فهمى حسين

الهوامش:

(١) أبو الحسن بن على الجرجانى، التعريفات، دار الشئون الثقافية، العراق ١٩٨٦م، ص١٠٤.

(٢) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه ص١٥٤.

(٤) الغزالى، معيار العلم من رسائل الإمام الغزالى (القصور العوالى)، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ج١، ط٢، القاهرة ١٩٧٠م، ص٢١٥، ٢١٨.

(٥) الإمام سيف الدين الآمدى، المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: حسن محمود الشافعى، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة ١٩٩٣م، ص٧٢.

(٦) على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥ ص١٢٠.

(٧) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسى)، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، ط٣ القاهرة ١٩٨٣م، ص١٤٩.

(٨) المرجع نفسه، ص١٤٩.

(٩) المرجع نفسه، ص١٤٩.

(١٠) الشيخ أحمد الدمنهورى، رسالة فى المنطق (إيضاح المبهم فى معانى السُّلم) حققها: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان ط١ ١٩٩٦م، ص٦٠.

مراجع للاستزادة:

(١) عبد المتعال الصعيدى: تجديد علم المنطق فى شرح الخبيصى على التهذيب، المطبعة النموذجية ط٥، القاهرة، بدون تاريخ طبع.

(٢) عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت ١٩٧٨م.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات حققه محمود قاسم، راجعه تشارلس بتروورث، أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م.

(٤) أبو نصر الفارابى: كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه، محسن مهدى، دار المشرق، لبنان ٢٠٠٤م.

(٥) ابن سينا: البرهان (من كتاب الشفاء)، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، ط٢ القاهرة ١٩٦٦م.

الكندى

(١٨٥/٢٥٢هـ=٨٠١/٨٦٧م)

اسمه ونسبه ولقبه:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها.

فقد كان أجداده ملوكًا على كندة فى اليمن، إذ إن نسبه يرجع إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب وكان جده الأشعث بن قيس قد قدم على النبى ﷺ فى وفد كندة وأسلم على يديه، وله عن النبى ﷺ رواية. كما كان مؤيدًا لعلى بن أبى طالب وشيعته. ولذلك كان على راية كندة يوم صفين، وحضر قتال الخوارج بالنهروان وورد المدائن. ثم عاد إلى الكوفة وبها توفى، وكان ذلك فى آخر سنة أربعين هجرية بعد مقتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب بأربعين ليلة فيما أخبره ولده، وتوفى وهو ابن ثلاث وستين سنة.

وبعد وفاة الأشعث ظل أولاده وأحفاده على عداء مستمر لبنى أمية، ولذلك انضم محمد بن الأشعث إلى ابن الزبير عدو بنى أمية، فاستعمله هذا الأخير على الموصل، وكذلك خرج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على عبد الملك بن مروان فى عهد الحجاج، وخلع عبد الملك، وعرَّض ملك آل مروان للزوال، ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية واستيلاء بنى العباس على الحكم، بدأ بيت الكندى يأخذ مكانته اللائقة به، فلما كان عهد الخليفة المهدى (تولى من ٧٧٥ م/١٥٨ هـ -٨٨٥/ ١٦٩هـ) تولى والد الكندى ولاية الكوفة واشتهر بالكرم فأخذ يقصده ذووا الحاجة ويقصده الشعراء يمدحونه[1].

فى هذا البيت ولد الكندى، وهو كما ترى بيت ثراء وغنى وترف، لذلك

أجمع الناس على تلقيبه بلقب يجمع بين عراقة أصله هذا ونبوغه فى سائر علوم عصره، فقالوا: إنه فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها.

تاريخ مولده وسنة وفاته:

لا يعرف بالضبط تاريخ مولده وكذلك تاريخ وفاته ولذلك اختلف المؤرخون فى ذلك والغالب أنه ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى أى حوالى ٨٠١ م= ١٨٥هـ على نحو ما رجحه ديبور، وذلك أُخِذَ من قول المؤرخين أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى فى زمن الرشيد، والرشيد توفى ١٩٢هـ= ٨٠٨ م.

لكن الأرجح من ذلك القول بأنه قد ولد قبل ١٨٥هـ حيث إن الكندى قد دعاه المأمون بعد أن ذاع صيته واشتهر نبوغه لينضم إلى حلقة العلماء والفلاسفة والمترجمين، والمأمون حكم من ١٩٨- ٢١٨ هـ ويستبعد أن يظهر نبوغه وأن يحكم اللغات ويبرز فى الأدب فى مثل هذا العمر القليل وهذا مبرر قوى لتقديم تاريخ ميلاده إلى ما قبل ١٨٥هـ فيما يقوله الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده[٢].

أما عن تاريخ وفاته.. فالأرجح أيضًا أنه توفى (٢٥٢هـ) على نحو ما رجحه الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق[٣] نقول هذا لأنه لم يصل إلينا من المؤرخين الأقدمين نص يحدد لنا تاريخ ميلاد الكندى ووفاته.. إلا أنه من المقطوع به عندهم أنه قد عاش فى فترة من آخر القرن الثانى الهجرى إلى وسط القرن الثالث الهجرى، وعلى ذلك جرى اجتهاد المحدثين فى تحديد تاريخ مولده ووفاته على النحو الذى رأيناه -آنفا[٤].

منزلته العلمية:

يعتبر الكندى أسبق فلاسفة الإسلام ؛ إذ إنه أول من اشتغل بالفلسفة اليونانية لا من العرب فحسب بل ومن المسلمين قاطبة لذلك أطلق عليه أنه (أول فلاسفة الإسلام) تارة، و(فاتح الفلسفة الإسلامية) تارة أخرى و(فيلسوف العرب) تارة ثالثة، ولا تعارض بين هذه الألقاب كلها ؛ لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من العرب والمسلمين.. لذلك كان حريا أن يوصف بأنه (لم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفًا، غير يعقوب) فيما يقوله

صاعد[٥] وتارة يوصف أيضًا بفيلسوف "العرب" كما جاء فى الفهرست لابن النديم الذى يقول عنه: فاضل دهره، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب"[٦].

فهو إذن فيلسوف العرب، وفيلسوف الإسلام، ولا تعارض بينهما كما قلنا[٧].

نشأ الكندى إذن فى الكوفة، وتعلم فى البصرة، ثم بغداد التى كانت -كما نعلم- من أعظم مراكز الثقافة الإسلامية التى تأثرت بالثقافتين الفارسية واليونانية، واشتهر بترجمة الكتب اليونانية إلى العربية وتنقيح ما ترجمه غيره من المترجمين، فقد أصلح ترجمة كتاب أرسطو فى الفلسفة الأولى، وأهداه إلى (المعتصم) وهو نفس الكتاب المعروف باسم (أثولوجيا أرسطو)، والذى ثبت فيما بعد أنه ليس لأرسطو بل هو أجزاء من تاسوعات أفلوطين.

وهنا يقابلنا خلاف بين المؤرخين حول معرفة الكندى للغات غير العربية، أكان حقًا يعرف غير العربية "واليونانية بالذات أم لا يعرف لغات أجنبية على الإطلاق؟.

البعض يرى بأنه كان يعرف اليونانية، ومن هذا البعض نذكر من القدماء القفطى الذى يشير إلى ثقافته الواسعة، ومنها نأخذ أنه كان يعرف اليونانية، وابن النديم الذى يؤيد معرفته للغات أخرى غير العربية، وابن أبى أصيبعة يؤكد أنه من حذاق المترجمين مثل: إسحاق بن حنين، وثابت ابن قرة الحرانى، وعمر بن فرخان الطبرى، وابن جلجل، كذلك يقول بأن الكندى قد نقل الكثير من الكتب الفلسفية إلى العربية.

وممن أخذ بهذا الرأى من المحدثين نذكر الأساتذة: الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتورين: السيد نعيم، وعوض الله حجازى، اللذين يضيفان إلى اليونانية الفارسية والسوريانية، يضاف إلى هؤلاء جميعًا... برتراند رسل وجاك ريسلر وهما يقولان : بأن الكندى ترجم أثولوجيا أرسطو، علاوة على ماكس مايرهوف وروزنتال، اللذين يصرحان بمعرفة الكندى لليونانية[٨].

بينما يقرر البعض الآخر من

المؤرخين بأنه كان لا يعرفها، و إنما كان عمله فى الترجمة قاصرًا على إصلاح وتهذيب لغة المترجمين الآخرين، الذين كانت ترجمة بعضهم ركيكة أو ضعيفة الأسلوب فى العربية خاصة، وأنه قد كان هذا أول عهد اللغة العربية بدخول المصطلحات الفلسفية فيها... لذلك بذل الكندى جهدًا كبيرًا فى تطويع الكلمات العربية لما يقابلها فى اليونانية... وهذا ليس بالعمل الهين.. وأصحاب هذا الرأى هما الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، والدكتور محمد غلاب[٩]، ولكن إذا عرفنا أنه قال: "لا أعلم كتابة تحتمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تتحمل الكتابة العربية، ويمكن فيها من السرعة ما لا يمكن فى غيرها من الكتابات"[١٠]، فإن ذلك يحسم المشكلة ويثبت أنه كان يعرف اليونانية، فيما يقوله الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود[١١].

ولا تقف ثقافة الكندى عند حد معرفته باللغات والترجمة منها وشهرته فى كتب الفلسفة فحسب، بل أنه كان مشهورًا أيضًا فى الفلك والهندسة والطب والجغرافيا والموسيقى والرياضيات التى يعد أحد أفذاذ عصره فيها، وتدل طريقته فى البرهنة على وجود الله تعالى على منزعه الرياضى هذا إذ إنه يقدم البرهان بمقدمات كلها رياضية تدل على شدة ولعه بها... علاوة على ترجمته لكتاب المجسطى لبطليموس، وتأليفه فى الموسيقى.

عصر الكندى:

أعتقد أننا لسنا فى حاجة كبيرة إلى التوسع فى بيان عصر الكندى بعد، إذ عرفنا مما تقدم أنه ولد حوالى عام (١٨٥هـ وتوفى كذلك حوالى عام ٢٥٢هـ) أى أنه عاصر العصر العباسى الزاهر الذى يعتبر من أزهى عصور التاريخ الإسلامى كله.

وما ظنك بعصر ضم هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٣هـ) حيث ولد الكندى فى أبانه، والمأمون (١٩٨ـ ٢١٨=٨١٢ـ٨٣٣م) والمعتصم بالله (٨٣٣-٨٤٢)، أى حوالى اثنين وستين عامًا من عمره البالغ حوالى٧٧ عامًا عاشها فى ظل عصر العظمة والقوة والازدهار السياسى والثقافى والأدبى والاجتماعى.

وحسبنا أن نعرف أن هذا العصر

ضم بين جنباته العلاف (ت:٢٢٦هـ) والنظام (ت:٢٣١هـ) والجاحظ (ت:٢٥٥هـ) وهم من أشهر أئمة المعتزلة وعلماء الكلام، لما لهم من علو المنزلة وسمو المكانة العلمية على مدى القرون التالية ... وابن قتيبة (ت:٢٧٦هـ) الذى يمثل مع الجاحظ أفضل ممثلين لمثقفى هذا العصر... مع ما بينهما فى الطبع والمزاج وكانا متعاصرين، كما كانا خصمين لدودين.

أما من الناحية الثقافية والاجتماعية فحدث ولا حرج حيث شاعت فى هذا العصر مختلف العلوم والثقافات من هندية، وفارسية، ورومية، وعربية ... بعد أن ترجمت الكتب على النحو الذى مر بنا، وبعد أن دخل أصحاب الأديان والمذاهب والمقالات فى خضم المجتمع الإسلامى... ونشروا آراءهم وأفكارهم المملوءة بالكيد للإسلام وأهله... ومن هنا كثر الاتهام بالزندقة وهى فى أحد معانيها تعنى الإلحاد أو الإيمان بإلهين هما: إله النور، وإله الظلمة، كما هو معتقد ديانات الفرس والمانوية بوجه خاص... أضف إلى ذلك ما جره هذا التنوع فى المذاهب من جدل ومناقشات بين المعتزلة المدافعين عن الإسلام وبين هؤلاء... هذا علاوة على كثرة الشعوب التى ضمتها أرجاء هذه الدولة المترامية الأطراف، فقد كان هناك: الهند، وفارس، والعراق، ومصر، والشام، وجزيرة العرب، وما وراء النهر (أفغانستان وما وراءها من بلاد هى الآن تدخل فى نطاق روسيا) وكلها بلاد خاضعة للخلافة فى بغداد التى كانت تعتبر لهذه الأسباب كلها حاضرة الدنيا وأفخم مدينة فى العالم بقصورها العالية، وحدائقها اليانعة، وحماماتها العامة (وهو أمر لم يكن معروفًا فى أمم أخرى آنذاك)، علاوة على أسواقها المليئة بمختلف البضائع... فضلاً عن مراكزها العلمية المتعددة.

أضف إلى هذا امتلاء الشوارع والبيوت بالمولدين أبناء الجوارى ... وهم المتولدون بين أب عربى وأم غير عربية، من أثر الفتوح الإسلامية وانسياح العرب فى هذه البلاد -السابق ذكرها -و ما استتبعه ذلك من ظهور اللحن وشيوع الترف وكثرة اللغات واللهجات، واختلاف الصنائع والعادات، وتنوع الأطعمة والأشربة وما

يصاحبها من تنوع فى الأسماء والأمزجة.

وبالجملة: كل أمة جلبت معها إلى بغداد ميزاتها الثقافية، والعقلية، والأدبية، والعاطفية، والدينية، وهذا بدوره أدى إلى ظهور ما سمى بالصراع بين العرب والموالى... وظهور نزعة الشعوبية التى ترمى إلى الحط من شأن العرب.

هذا إلى جانب ازدهار الثقافة فى مدن وحواضر أخرى غير بغداد مثل: البصرة، والكوفة، ومصر، والأندلس التى كان يحكمها الأمويون الذين ينافسون العباسيين فى الشهرة والعلم.

مصنفات الكندى:

يؤخذ من الروايات التى ذكرها المؤرخون للكندى ومنهم: القفطى، وابن جلجل، وابن النديم، وابن كثير، أن الكندى له مؤلفات كثيرة، بعضها شروح، وبعضها تعليقات على كتب الفلاسفة، بلغ بها بعضهم مئتين وثمانية وثلاثين كتابًا ...

بينما أنقصها بعضهم عن ذلك... وابن النديم هو الذى يورد هذا العدد ويقسمها إلى أنواع حسب موضوعاتها فيقول:

١ -كتبه الفلسفية
٢ -كتبه المنطقية
٣ -كتبه الحسابيات
٤ -كتبه الكريات
٥ -كتبه الموسيقيات
٦- كتبه النجوميات
٧ -كتبه الهندسيات
٨ -كتبه الفلكيات
٩ -كتبه الطبيات
١٠ -كتبه الأحكاميات
١١ -كتبه الجدليات
١٢ -كتبه النفسيات
١٣ -كتبه السياسيات
١٤ -كتبه الأحداثيات
١٥ -كتبه الأبعاديات
١٦ -كتبه التقدميات
١٧ -كتبه الأنواعيات

ولسنا نرى داعيًا لذكر اسم كل كتاب من هذه الكتب فهى موجودة فى (الفهرست) لابن النديم.. فقط نشير إلى أن ما تبقى من هذه الكتب ووصل إلينا عدد قليل، ومن هذا العدد القليل مجموع الرسائل التى قام بنشرها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة...

وهى خمس وعشرون رسالة نشرها فى جزءين عام ١٩٥٠م مع عمل مقدمة ضافية لها أوضح فيها كثيرًا من معضلاتها، وصحح أخطاءها، وعلق على كل رسالة بما يناسبها من تقديم وتلخيص، وكذلك بيان لغرض الفيلسوف منها[١٢].

حقيقة الفلسفة عند الكندى:

تضمنت رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التى فهمها الكندى من خلال دراسته لتراث الأقدمين، وقد اتضح منها أن الكندى يرى أولاً أنه لابد لدارس الفلسفة من تحديد معانى الألفاظ، ثم دراسة الرياضيات؛ إذ إنها مقدمة ضرورية للتفلسف، وكذلك لابد فى نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون فى تناقض واضح؛ لأنهم فى نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم فى إنكار الفلسفة، وهم فى هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة، فكأنهم يستندون فى دعواهم على الموضوع الذى ينكرونه، ومن ثم فإنهم يقعون فى التناقض.

يبدو أن الكندى قد اتبع طريقة التخير والتوفيق التى ابتدعتها الأفلاطونية المحدثة، فهو أولاً مسلم معتزلى يجعل حقائق الوحى والإيمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية، وهو أيضًا يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية، وبالإضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو فى العلم الطبيعى وإن خالفه فى قوله بقدم العالم، أما فى الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفى دراسة النفس يستخدم كثيرًا من آراء أفلاطون.

والكندى كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحى، وكان ما جاء به الوحى موافقًا للعقل فإن الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين.

يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم فى علم الأشياء بحقائقها (أى فى الفلسفة): علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم

كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة -صلوات الله عليهم -إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها(١٢) ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين.

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها، فهو يقسمها إلى: قسم نظرى، وقسم عملى، أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظريًا، أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها، ومنه هو العمل به، فهو علم الفضيلة، ولكن الطريق الذى رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى، فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساس الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب، وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة، وقد ذكرنا أنه لابد من الرياضيات كمقدمة للفلسفة، ونجد الكندى يطبق هذا الرأى الأفلاطونى فى كلامه عن منهج الفيلسوف فى تعرضه للحقيقة، وله رسالة فى ذلك هى رسالة (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات).

كان الكندى إذن: أول من مهَّد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين، فجمع أشتاتًا من المعارف الفلسفية، من بينها آراء فيثاغورث، وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسى وفورفوريوس، ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى، بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختبرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء، وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية، وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشىء؛ لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة، والكندى أيضًا يمثل

الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة ؛ إذ إنه كان معتزليًا يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله.

وكذلك يجب أن نضع فى حسابنا موقف أهل السنة من الكندى، حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين، بحجة أنها تورث الكفر، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة فى وجه الكندى، وقاومه نفر منهم، نذكر من بينهم أبا معشر بن جعفر البلخى، الذى تهجم على الكندى، وشنَّع عليه، وأثار عليه الجمهور، فدسَّ عليه الكندى من حسَّن لديه النظر فى بعض علوم الفلسفة، حتى اشتغل بها، وانقطع بذلك شره عنه، ويذهب الكندى إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة، فيقول: "ويحقق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرًا"[١٤].

أ.د/ محمد على الجندى

الهوامش:

(١) هذا الكرم الذى اشتهر به والد الكندى على نقيضه تمامًا ما أشتهر به الكندى نفسه، حيث اتهمه أهل زمانه بالبخل الشديد ولذلك ذكره الجاحظ كثيرًا فى كتبه على هذه الصفة وشنع عليه بسبب ذلك وخاصة فى كتابيه (البخلاء) و(الحيوان).

(٢) انظر مقدمة رسائل الكندى الفلسفية، ص٦ وانظر أيضًا (الكندى وآراؤه الفلسفية-ولى الدين شاه-باكستان) ١٩٧٤ م، ص٨١-٨٣.

(٣) انظر كتابه: (فيلسوف العرب والمعلم الثانى، ص١٨ أيضًا: مصطفى شاهين: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٦٩ وما بعدها.

(٤) انظر: عبد الرحمن شاه ولى- المصدر السابق- ص١٢.

(٥) طبقات الأمم ص ٨١-وأخبار الحكماء للقفطى عند كلامه عن الكندى وكذلك ابن نباته عند كلامه عن الكندى.

(٦) ابن النديم: الفهرست ص٣١٥.

(٧) انظر فى هذا أيضًا ابن حجر: لسان الميزان الجزء السادس ص٣٠٥، ٣٠٧.

(٨) عبد الرحمن شاه ولى-المصدر السابق ص١٤٢.

(٩) عبد الرحمن شاه ولى-المصدر السابق- نفس الموضع.

(١٠) ابن النديم، الفهرست ص٣١٥.

(١١) التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص٢٩٢.

(١٢) انظر: محمد عبد الهادى أبو ريدة-رسائل الكندى الفلسفية-القاهرة، دار الفكر العربى ١٩٥٠م.

(١٣) رسائل الكندى الفلسفية- الجزء الأول- ص١٠٤.

(١٤) المصدر السابق: نفس الموضع.

مراجع للاستزادة :

١- الشيخ : مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام.

٢- د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام.

٣- د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام.

٤- رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د/ محمد عبد الهادى أبو ريده.

٥- د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام.

الكون والفساد

الكون: هو مجمع ما حواه الفراغ اللانهائى من مادة وطاقة محدودة فى القدر، ولكن بلا حدود نراها حتى الآن، أو الوجود المطلق العام.

ويطلق الكون لغة على الإيجاد يقال: كوّنه بمعنى أحدثه، وكوّن الله الأشياء بمعنى أوجدها، كما يطلق على الموضوع والمكان. فالكون وفقًا لهذا يصدق على كل الكائنات حية وغير حية، وعلى الأمكنة التى توجد فيها. والكونان هما الدنيا والآخرة.

وليس فى مقدور أحد أن يعرف تمامًا كيف ومتى بدأ الكون، وما هى مكوناته، ولكن يمكن فى ظل القرائن الجيولوجية والفلكية أن نكوّن فكرة عن الطرق التى أدت إلى تكوين المجموعة الشمسية التى تنتسب إليها الكرة الأرضية، والتى نعيش عليها، وكذلك عن عمرها بدرجة تقريبية، والمجموعة الشمسية ليست سوى بعض مكونات لأحدى المجرات التى يحتويها الكون الفسيح، وتسمى الطريق اللبنى، فالكون يتكون من بلايين المجرات المنتشرة فى أنحاء الفضاء، والتى يضم كل منها بلايين النجوم.

الفساد:

لغة: مأخوذ من الفعل يفسد إذا ذهب صلاح الشىء، ويقال فسد اللحم أو اللبن أو نحوهما فسادًا أعطب وأنتن وأخذ الشىء جعله فاسدًا، والفساد التلف والعطب، ويستعمل مضعّفًا – بالتشديد– يقال: ما أفسده وما أفسدته وأفسده، ويقال: قوم فسدى، كما قالوا: ساقط وسقطى. وأفسده، واستفسده، وتفاسد القوم بمعنى تدابروا وقطعوا الأرحام، واستفسد

السلطان رعيته، واستفسد قائده إذا أساء إليه.

والفساد نقيض الصلاح، ولا يقال ضده، لأن النقيضين لا يجتمعان فى الأمر الواحد ولا يرتفعان عنه، فكذلك الفساد والصلاح، فلا يكون الشىء فاسدًا صالحًا فى نفس الوقت، ولا يكون لا فاسدًا ولا صالحًا، وإنما يكون على أحد الحالين: إما فاسدًا وإما صالحًا، بخلاف الضدين فلا يجتمعان فى الأمر الواحد وقد يرتفعان عنه، وكذلك الاستفساد والاستصلاح نقيضان، ولا يقال عنهما ضدين.

والفساد يطلق على الجدب والقحط، كما فى قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ (الروم:٤١)، أى أصابها الجدب والقحط. ويقال: فسدت الأرض وأفسدها إذا بارت بانقطاع زرعها.

واصطلاحًا: الفساد يقابله الكون، فيقال: الكون والفساد كما يقال: الوجود والعدم، وهو عند الفلاسفة زوال الصورة التى عليها المادة بعد أن كانت حاصلة فيها، كزوال صورة الكرسى بأن تتفرق أجزاؤه المكونة له، والفلاسفة انقسموا إلى فريقين فى تحديد معنى الفساد المقابل للكون.

١ -فريق يرى أن أصل الكون الوحدة، (مادة واحدة) وفسادها تغير يطرأ على هيئتها وكيفيتها المكونة لها، فتتحول صورتها وتتغير.

٢ -وفريق يرى أن أصل الكون الكثرة، وفساده تفرق أجزائه المؤلفة لجرمه.

وأرسطو يرى أن الهيولى المقابلة للصور المختلفة هى علة فساد الكون، ولذلك عرف الفساد بأنه تغير يطرأ على الجوهر الأعلى ليصير جوهرًا أدنى.

وعند المتكلمين أن الفساد خروج الشىء من حال الوجود إلى حال العدم دفعة واحدة، لا يسير يسيرًا، ويقابله الصلاح، وهو خروج الشىء من حال العدم إلى حال الوجود دفعة واحدة.

والفاسد من الأعمال: ما خالف أمر الشارع قاصدًا المخالفة، والفاسد من الاعتقاد: ما خالف عقيدة التوحيد قاصدًا المخالفة، والفاسد من الأقوال: ما خالف برهان العقل قاصدًا المخالفة.

وقد تكرر الفعل "فسد" ومشتقاته فى القرآن الكريم كثيرًا، ويقصد به ما خالف أوامر الشرع فى الأعمال والأقوال والاعتقاد، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (المائدة:٦٤) ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ (الأعراف:٥٦).

وتتركز طبيعيات أرسطو فى نظرية الحركة والكون والفساد أو التحول، والحركة عنده أربعة أصناف: الحركة المكانية، والكون والفساد، والتحول والتغيرات التى لا تؤثر فى الهيولى، والزيادة والنقصان.

والكون والفساد، والتحول والتغيرات دائمة أبدية، ولذلك لابد لها أن تعود دوريًا وهو التعويض؛ لأنها لو كانت تحدث فى اتجاه واحد لما أمكن استمرارها إلى الأبد.. والخلق عند أرسطو هو التحول من النقص إلى الكمال (كولادة كائن حى)، والفناء هو التحول من صورة عليا إلى صورة أسفل منها (كالانتقال من الحياة إلى الموت، ولا وجود لخلق مطلق ولا لفناء مطلق).

وكتاب "الكون والفساد" من تأليف الفيلسوف اليونانى "أرسطو طاليس" وترجمة أحمد لطفى السيد، وقد أتم ترجمة هذا الكتاب عام ١٩٣٢م، وصدرت الترجمة عن دار الكتب المصرية، كما صدر مع الترجمة كتيب يضم نقد أرسطو لأفكار ثلاثة من كبار فلاسفة اليونان، فضلاً عن إشارته إلى المترجم الفرنسى للنص اليونانى وهو "بارتلمى سانتهلير"، الذى أدرك مغزى استقلال الفلسفة اليونانية فى نشأتها وتطورها.

وكتاب "الكون والفساد" ترجم فى أوج ازدهار الحضارة الإسلامية فى العصر الوسيط، وحظى بتعليقات وشروح من أهمها ما قام

به ابن رشد.

إن أفضل تعريف يمكن أن يقدم لكتاب تلخيص الكون والفساد هو ما كتبه ابن رشد فى كتابه المتن الرشدى (الدار البيضاء ١٩٨٨م) حيث قال: "يمثل كتاب الكون والفساد الجزء الثالث من أجزاء العلم الطبيعى لأرسطو، كما يحتل تلخيص ابن رشد للكتاب الرتبة الثالثة فى تلخيصه الطبيعة، والراجح أن أبا الوليد احترم الترتيب من الناحية الزمنية فألف هذا التلخيص بعد إنهاء تلخيصه للسماع الطبيعى والسماء والعالم.

جمع أرسطو عمدًا بين هذين الكتابين الكون والفساد؛ لأنهما يعبران عن أفكار من قبيل واحدة، ففى أولهما يعنى أرسطو بإيضاح كيف تكون الأشياء وكيف تنتهى، خلافًا لمذهب وحدة الوجود ولا تغيره، وفى الثانى مناقشة موجهة إلى ممثلى مدرسة إيليا: اكسينوفان وميليسوس، والفكرة فى الكتابين متماثلة، ولا فرق بين أحدهما وبين الآخر إلا فى الشكل فقط.

من المريض يأتى الصحيح، ومن الصحيح يأتى المريض، والصغير يأتى من الكبير، والكبير يأتى من الصغير، وكل الأشياء بلا استثناء تتكون بهذه الطريقة عينها. والأبيض يمكن أن يأتى من اللا أبيض، أو الجميل يأتى من اللا جميل، والموجود الكائن يخرج دائمًا من موجود سابق عليه. لا شىء يمكن أن يأتى إلا مما هو موجود. ويجب وجود الجوهر الذى يتغير بالضرورة متى فسد، وصورة المادة هى التى تجعل كون الأشياء وفسادها لا يتخلفان فى الطبيعة، والكون والفساد لا يزالان أحدهما للوجود والآخر للا وجود، ذلك بأن الناس يعرفون على العموم الوجود واللا وجود تبعًا لما إذا كانوا يحسون الشىء أو لا يحسونه، كما أنهم يعتبرون الوجود ما يعرفونه واللا موجود ما يجهلونه، فحينئذ الحس هو الذى يؤدى وظيفة العلم، وكما أن الناس لا

يدركون حقيقة حياتهم وكونهم إلا لأنهم يحسون أو يمكنهم أن يحسوا، كذلك أيضًا إدراكهم لوجود الأشياء؛ إذ يبحثون عن حقيقتها، وما هم بواجديها فيما يقولون.

إن كل كون هو فساد لشىء آخر، وإن كل فساد هو كون لشىء آخر، هذا الفساد الدائم للموجودات هو الذى يجعل لنا شيئا يمكن أن يكون، لأن الكون هو فساد اللا وجود والفساد هو كون العدم.

أول الموجودات فى عالم الكون والفساد عند أرسطو هى العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب، وهى تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الأربعة (الرطب والبارد، والحار والجاف)، فهذه الكيفيات منها الفاعل، ومنها المنفعل، كما يذكر أرسطو فى كتابه الكون والفساد. ثم تليها المعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، حتى إذا بلغنا ذروة السلم أقبلنا على الأجرام السماوية أشرف الموجودات وأرفعها قدرًا.

والأجرام فى عالم ما تحت فلك القمر مكونة من العناصر الأربعة، وأن هذه العناصر الأربعة من طبيعتها الحركة فى خطوط مستقيمة – الأرض إلى أسفل، والنار إلى أعلى، والماء والهواء بينهما، لأن هذين أثقل وأخف بالإضافة إلى الأولين، فالترتيب الطبيعى للعناصر هو الأرض، فالماء، فالنار، فالهواء، ولتبيان العالم الذى هو فوق فلك القمر، وهو عالم ثابت لم يجد أرسطو بدًّا من أن يفرض وجود عنصر خامس غير قابل للفساد هو الأثير، والأثير حركته دائرية غير متغيرة.

إن الأبخرة المائية إذا ارتفعت ثم ارتفعت وتكاثفت وانعقدت غمامًا، ثم استحالت ماءً فتدفقت مطرًا عادت إلى الأرض، فتحرك الأصل الأول والمياه المجتمعة تحت الأرض، يعنى فى أغوارها، مادة الأنهار، ولذلك تكون زيادة الأنهار فى الشتاء أكثر منها فى الصيف،

وربما انقطع بعضها في الصيف. وذلك لقلة مادتها، من أجل أن مادتها إذا نفدت من قلة مجيء الأمطار انقطع ماؤها.

ومن كتب التراث العربية التي كتبت عن الكون والفساد موسوعة إخوان الصفا وما كتبه ابن سينا في كتابه النجاة، وقد تناول إخوان الصفا موضوع الكون والفساد في رسائل القسم الثاني في موسوعتهم، فهي سبع عشرة، فمنها واحدة في السماء والعالم، والثانية في الكون والفساد، وثالثة في الآثار العلوية. تتحدث عن حوادث الجو وتغيرات الهواء من النور والظلمة، والحرارة والبرد، وتصاريف الرياح من البحار والأنهار والغيوم والضباب والظل والمطر والرعد والبرق والثلج والبرد والهالة وقوس قزح والشهب وذوات الأذناب.

أما كتاب النجاة فقد صنفه ابن سينا تلبية لرغبة طائفة من الإخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية، على حد قوله بأقسامها من منطق، فطبيعيات، فرياضيات، فموسيقى، فإلهيات، ففلك.

وكتاب النجاة يتحدث عن المنطق الأرسطي، ويبحث في الحكمة الطبيعية التي تتناول الأجسام الموجودة، بما هي واقعة في التغير ولواحق الأجسام الطبيعية وأشكالها وحركاتها، وما يعتريها من كون وفساد، أي من خلق وفناء.

وهناك الكثير من الآيات عن الكون في كتاب الله الكريم حيث يبصر القرآن الإنسان بالكون الذي حوله على أنه جملة من المشاهد المخلوقة أبدعها الله عز وجل في انتظام، وتناسق لتحقيق أغراضه، والتي أهمها:

أن يتدبر الإنسان الكون، ويتأمل مدى دقته وتناسق نواحيه وأجزائه؛ ليتوصل من ذلك إلى الإيمان بالله، ويدرك وحدانيته وحق ألوهيته وربوبيته المطلقة، وتنزيهه عن الصاحبة والولد والشريك، ثم يخلص العبودية لهذا الإله العظيم.

وفى هذا يقول سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة:١٦٤).

ويقول: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُولِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ (آل عمران:١٩٠، ١٩١).

وعندما يتلقى الإنسان منهجه عن ربه تتحدد علاقته بالكون من حوله، فيدرك أن كل ما فى الكون مسخر لخدمته ومصلحته تمكينًا له فى الأرض، ليجد – بمقدار ما يتسع له إدراكه وعلمه– دواءً لمصائبه وحلاً لمشكلاته وفائدة لحياته. ومن ثم على الإنسان أن يقبل على الكون تفهمًا له واستفادة منه. وفى ذلك يقول الله عز وجل فى عبارة عامة شاملة: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة:٢٩).

ثم يقول فى بيان مفصل: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴾(إبراهيم:٣٢،٣٣).

﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية:١٣).

والقرآن يحذر الإنسان من مظاهر الكون وفوائده المختلفة على أنه مما يجب الصدور عنه وعدم إشغال الذهن

أو الحياة به، رهبة أو تزهدًا أو تعبدًا، ويقول: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ (الأعراف:٣٢).

وإذن، فجملة ما يقرره القرآن عن الكون أنه مسخر للإنسان، يفيد منه الإنسان بمقدار ما يتأمل ويستبطن ظواهره، ويستثمر طيباته، وينطلق فى آفاقه، ولعل كلمة (التسخير) من أقوى التعابير فى الدلالة على الخدمة المستقرة الدائبة، وعلى أن للإنسان أن يفيد منه ويسخره لصلاحه فى المعاش الدنيوى والمعاد الأخروى.

وتتمم عقيدة الإيمان بالجزاء فى الحياة الأخرى عقيدة الإيمان بالله، وبهما معًا يرتبط الإنسان فى رحلته الشاقة الطويلة بالكون.

الكون بين الأرض والمجموعة الشمسية:

نحن فوق كوكب صغير من بين مجموعة من المجموعات الكونية تسمى المجموعة الشمسية. وهذه واحدة مما لا عد له من المجموعات الكونية، يتطلب فهم الكيفية التى تجمعت بها تلك المجموعات الإلمام بالكثير من فروع العلوم الطبيعية المعاصرة كالنظرية الحركية للغازات والديناميكا الحرارية والنشاط الإشعاعى ونظرية الكوانتم.

إن المسافة التى تفصل المجموعة الشمسية عن أقرب النجوم إلينا هى مسافة تساوى ٤.٣ سنة ضوئية، مسافة جد كبيرة، فما عالم المجموعة الشمسية إلا جزءًا صغيرًا جدًا من هذا الكون، والنجوم غير مستقرة فى الفضاء الكونى، ولا هى ثابتة ساكنة، إنما هى تنتقل فيه وتتحرك بسرعة تبدو لنا صغيرة بسبب بعدها العظيم، تمامًا كما تبدو سرعة الجبال البعيدة لراكب القطار إذا ما قورنت بسرعة أعمدة التلغراف القريبة وهى تمر أمام الراكب فى سرعة خاطفة.

إن عظمة الكون لا يمكن أن تخطر على عقل بشر عادى، ففيه السدم بكل سديم ملايين النجوم، ولكل نجم العديد من الكواكب

والتوابع. ومع كل هذه الكثرة والحشد الهائل يبدو الكون بعد ذلك أمام عيوننا بالمقربات، وأمام كل ما توصل إليه العقل البشرى من اختراعات.

والكون العظيم فضاء فارغ رغم بلايين الأجرام السماوية، يفصل بينهما مسافات شاسعة، وبعض النجوم التى نراها ساطعة فى غسق الليل إنما تبعد عنا مئات الألوف من ملايين الأميال، وقد اتفق الفلكيون على أن فضاء ما بين السيارات الكونية ممتلئ بغاز رقيق للغاية، كما توجد أيضًا جسيمات من التراب ، والتراب والغاز هما المادة التى تكونت منها السيارات والكواكب أصلاً، وربما تكون كمية المادة الموزعة فى فضاء ما بين النجوم تعادل كمية المادة التى تتكون منها كل النجوم مجتمعة، بل إنه ليقال: إن الفضاء الكونى فيما بين المجموعات النجمية، ذلك الفضاء المظلم الرهيب الذى يفصله عن أقرب نجم لنا عشرات الآلاف من السنين الضوئية، توجد فيه ذرات متفرقة ومتباعدة معظمها من غاز الأيدروجين، وتوجد ما بين الكواكب جسيمات ذات حجوم. كبيرة، ولا يعلم الفلكيون حتى اليوم متوسط عدد تلك الجسيمات الكبيرة التى يحتويها الميل المكعب من الفضاء، والتى تسمى بصخور الفضاء، وهى متفاوتة فى الحجم والتركيب من التراب الناعم إلى النجميات الصغيرة، وعلى فترات متباعدة يصطدم بجو الأرض واحد من تلك الأجسام الصغيرة أو الكبيرة مندفعًا فيه إلى مئات الأميال، وكأنه قذيفة سريعة مشتعلة، يزيل احتكاكها به معظم مادتها، فيحيلها أحيانًا إلى تراب وغاز من جديد، وأحيانًا تصل القذائف إلى الأرض، فتكون عينات فريدة للمادة الموجودة فى الفضاء الكونى، ذلك مبلغ علم الإنسان ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥).

أ.د عبد الفتاح مصطفى غنيمة

مراجع للاستزادة:

١- أرسطو: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر من الشرق والغرب.

٢- ابن سينا: النجاة.

٣- جمال الفندى ومحمد يوسف حسن: قصة السماوات والأرض ، كتاب الشعب ط ١٩٦٤م.

٤- جيمس جينز: النجوم فى مسالكها، ترجمة عبد السلام الكردانى ، ١٩٤٦م.

٥- عبد الحميد سماحة: الفلك والحياة، الدار القومية للنشر و التوزيع ١٩٦١م.

٦- فريد هويل: مشارف علم الفلك، ترجمة إسماعيل حقى - الألف كتاب ١٩٦٣م.

اللامتناهى

اللامتناهى: مصطلح ارتبط الحديث عنه بالفلسفة والرياضيات وبخاصة العدد: ففى مجال العلم الرياضى نجد التفرقة فى اللامتناهى من حيث الكم، فهناك اللامتناهى فى الصغر والذى يعرف بأنه "ما هو أصغر من كل كم معطى". واللامتناهى فى الكبر ويعرف بأنه "ما هو أكبر من كم معطى"[1].

قد يظن البعض أن اللامتناهى هو اللامحدود، وهنا ينبهنا "لالاند" إلى ضرورة التفرقة بين اللامتناهى واللامحدود؛ لأن اللامحدود ليس إلا نهاية متغيرة[2].

أما عن اللامتناهى أو ما لا نهاية له فى الفلسفة، فقد عرفه ابن سينا بأنه كم أى أجزائه أخذ وجد منه شيئًا خارجًا عنه بعينه غير مكرر[3].

ومع هذا فللامتناهى معنيان وهما:

المعنى الأول: اللاتعيين

مثل أى موجود بالقوة قابل لأن يصير أى شىء، وهذا هو اللامتناهى بالقوة، يتدرج زيادة أو نقصانًا، ولا يتم أبدًا، كما تتدرج الأعداد، فمن طبيعته دائمًا شىء هو فى القوة، وهذا فى المستقبل.

يوضح ابن سينا القوة المقصودة هنا بأنها ليست بالمعنى الأرسطى والذى يعنى الاستعداد والإمكانية للوجود، والذى يتحقق بتحول هذه القوة من مجرد إمكانية إلى وجود بالفعل، وإنما القوة المقصودة بمعنى "أن الأعداد تتأتى أى تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد "ولعل هذا يفسر قوله بأن " العدد لا يتناهى والحركات لا تتناهى، بل لها ضرب من الوجود وهو الوجود بالقوة"[4].

المعنى الثانى: كمال الوجود أو الوجود فعلاً محضًا:

وهذا المعنى يظهر بوضوح فى وصف الله تعالى فى الأديان السماوية بأنه الخالق بديع السموات والأرض، وتتجلى

فى أسمائه الحسنى كمال الوجود.

أما فى الفلسفة فقد ظهر اللامتناهى بوصفه الوجود فعلاً محضًا قديمًا وحديثًا، ونظرًا لأن المقام لا يتسع لإيضاح هذا المعنى تفصيلاً فسوف أعمد إلى اختيار نماذج من الفكر الفلسفى يتضح فيها جليًا معنى اللامتناهى باعتباره وجودًا كاملاً وفعلاً محضًا، بحيث تمثل عصورًا مختلفة للفلسفة. ففى الفلسفة القديمة نجد الصانع عند أفلاطون، والله عند فيلون، والواحد عند أفلوطين. وفى العصر الوسيط الإسلامى نجد واجب الوجود بذاته عند الفارابى وابن سينا، وفى العصر الحديث نجد الله فى الميتافيزيقا الديكارتية يمثل أعلى درجات الكمال فى الوجود.

أولاً : اللامتناهى فى الفلسفة اليونانية:

بدأ الحديث عن اللامتناهى فى الفكر الفلسفى اليونانى ببحث أفلاطون فى الألوهية وانصرافه عن متابعة الفلاسفة السابقين -الذين بدأوا بطاليس وإلى عصر السوفسطائيين- فى القول بالمادة مبدأ للوجود[٥]، وباتجاهه إلى البحث عن عقل منظم ينظم هذه المعقولية المشاهدة فى الكون، فكان باتجاهه هذا بداية للبحث فى الألوهية. ولعل أهم معايير الألوهية عنده هو البعد عن المصادفة والاتفاق، والاعتقاد بوجود قوة إلهية عظيمة تنظم هذا الكون وتدبره. وقد بلور هذه الأفكار فى نظرية المثل التى تتضح لنا من خلالها فكرته عن الألوهية – والتى كانت أيضًا تمهيدًا لحديثه عن النفس – ومفادها أن عالم المثل إله، بل إن العالم أو الكون لما فيه من نفس عاقلة فضلاً عن معقوليته – لوجود عالم المثل فيه – فهو الذى يهبه الوجود والمعقولية خاصة وإن حقيقة أى شىء هى وجوده.

الله عند أفلاطون هو الصانع وهو الخير وهو أيضًا الجمال، ولعل اشتراك لفظ الله والإلهى[٦] عنده هو الذى ساعده على توحيدهم عند التعبير عن الألوهية؛ فالصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أو المثل حاويها جميعًا، ومن جانب آخر فهم موصوفون بعضهم ببعض؛ فالصانع

خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم أجمل الموجودات. بالجملة الله الصانع عند أفلاطون من حيث هو علة فاعلة، هو فاعلية تطبع صور المثل فى المادة، وهو أيضًا النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية[٧].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الألوهية عند أفلاطون يقصد بها الحديث عن إله الذى هو عالم المثل، بمعنى أن عالم المثل عنده هو عالم الألوهية، وهو عالم تغلب فيه المعقولية والخير على الشر، ويبتعد عن المصادفة، هذا فضلاً عن غلبة صفات الثبات والدوام وعدم التغير. وهو عالم موجود بذاته لا بغيره، يحوى كل شىء دون أن يحتويه شىء، وهو معقول، لا يخضع للفناء، وهو خالد مطلق، ولا حد له، وهذا يعنى أنه كلما ازدادت المعقولية ازدادت الألوهية عند أفلاطون[٨].

وعند فيلون الله هو اللامتناهى الحاوى لكل صفات الكمال الموجودة فى الكون، والتى لا يمكن حصرها، وهو خير ولا يفعل إلا الخير، وهو أيضًا أزلى أبدى، ونظرًا لأن العقل الإنسانى فى رأى فيلون غير قادر على إدراك اللامتناهى، فقد سلب عن الله الصفات، ونظر إليها على أنها سلوب خالصة.

الله إذن عند فيلون هو اللامتناهى الكامل الثابت الدائم الأبدى، وكلها صفات سلبية تعلو فى الدرجة والرتبة على الصفات الإيجابية التى توصف بها الموجودات، وهى التناهى والنقص، التغير والاحتواء، الزوال والحدوث.

ومع حرص فيلون على تنزيه الله، وجد أنه لا محالة من القول بوجود صفات إيجابية له يراعى فيها أن تكون مماثلة لكمال الله إلى أعلى درجة، ومن هذه الصفات الثبوتية وصفه له تعالى بصفة الوجود، فالله فى رأيه موجود بلا كيف ولا صفة، وإذا وصفه يكون ذلك بطريقة سلبية، وصفه وحجته فى ذلك أننا إذا أضفنا إلى الله صفة إيجابية، فإننا نكون قد أضفنا إليه صفات تتعارض تمامًا مع طبيعته، ولهذا فالله عنده حكيم أكبر حكمة من الحكمة، وفاضل

أفضل من الفضيلة، وقادر أكثر قدرة من القدرة[٩].

ومن الصفات الإيجابية أيضًا التى وصف بها فيلون الله، وصفه له تعالى "بالخير" و"القدرة"، فالله عند فيلون هو مصدر للخير فى الوجود، وإلا لما كان هناك شىء فى الوجود، فهو الخير ،بل ومصدر الخير فى العالم، أما الشر فمرده إلى المادة، ينشأ عنها الفناء، وعن طريقها يمكن تفسير كل الصفات السلبية، بينما الله يستحيل عليه الشر، ولا يمكن أن يفعل القبيح، فكل ما يفعله الله خير، وكل ما يصدر فى العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله، وهذا العنصر هو المادة[١٠]، والشر هنا هو الشر الخلقى.

وفيلون وإن وصف الله بالقدرة، فالقدرة عنده تعنى قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها، وكل ما يجرى فى الكون من أحداث، بيد أن هذا لا يتم مباشرة، وإنما عن طريق الوسائط، والقوى الإلهية وهى طبقات:

الطبقة الأولى: هى للوغوس أو الكلمة ابن الله نموذج العالم.

الطبقة الثانية: للحكمة.

والثالثة: لآدم الأول أو رجل الله.

والطبقة الرابعة: للملائكة.

والطبقة الخامسة: لنفس الله.

والطبقة السادسة: للقوات التى تنفذ الأوامر الإلهية، ويعنى بها: الملائكة، والجن النارية أو الجن الهوائية.

مهما يكن من أمر هذه الوسائط وطبقاتها، فالثابت أن فيلون أوضح رأيه فى علية الله مبينًا أنها نوعان: علية مطلقة، وعلية نسبية، أو مباشرة وغير مباشرة، بين الإنسان العاجز الفانى المتناهى، والله القادر الخالق اللامتناهى، وهو ما يظهر جليًا فى العبارة التالية: "إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب ،ولكنه صنع أيضًا الأشياء التى لم تكن من قبل، وهو ليس صانعًا فقط، ولكنه خالق".

وخلاصة رأى فيلون فى شأن العلية أن العالم المعقول هو عالم الأرواح، والأرواح خلو من المادة، ولدها الله كما يلد العقل أفكاره، ومن ثم فهذا العالم خلق من العدم، أما العالم

المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة، أو هو نتيجة فعل وسطاء[11] بين الله والمادة، وحجته فى هذه التفرقة أن ما يخلقه الله هو الموجود الكفيل بقبول خيريته، ولهذا وكَّل الله الوسطاء صنع الجزء الفانى من نفسنا على النحو الذى صنع هو الجزء المنطقى. وبما أن الإنسان مزيج من الخير والشر، والله منزه عن الشر، فلابد إذًا من وسيط يصنع مبدأ الشر فى الإنسان.

هنا تظهر أهمية فكرة اللوغوس عند فيلون - وإن كانت لا تخلو هى الأخرى من تناقضات، لأنه وإن أراد أن يحتفظ لله، بالعلو والسمو، فقد انتهى إلى أن اللوغوس هو ابن الله، أى له بدء صحيح ليس بالمعنى الزمنى، وإنما هو بدء وجودى . لكن هذه الفكرة فى مجملها جعلت رأى فيلون يبدو متذبذبًا ومتناقضًا، فمن جهة نجده يقول: إن اللوغوس صفة من صفات الله هى العلم، أى هو شىء باطن فى الله، ومن جهة أخرى نجده يقول: إن اللوغوس صادر صدورًا خارجًا عن الله، أى هو شىء صدر عنه وانفصل، ومن ثم فهى مرتبة أدنى منه.

وهذا التناقض الظاهر فى رأى فيلون لا يعد مقبولاً إلا إذا نظرنا بعين الاعتبار للمصادر التى استقى منها نظريته عن الله وعن القوى الإلهية واللوغوس وأعنى بهذه المصادر الأفلاطونية، والرواقية، والديانة اليهودية، والمعتقدات اليونانية.

مجمل القول أن اللوغوس عند فيلون يحتفظ بدرجة وسطى بين اللامتناهى والمتناهى. اللوغوس هو المبدأ الحافظ للأشياء، وهو أيضًا مبدأ الفصل بينها، وهو كذلك العلة الباطنة فى الموجودات، ومن خلال فكرة اللوغوس وضح رأى فيلون فى الوسائط خاصة وهو يرى أن ثمة هوة لا تكاد تعبر بين اللامتناهى والموجودات المتناهية إلا عن طريق الوسائط، وهى ما أسماها بالقوى الإلهية[12]. وهكذا استطاع فيلون من خلال نظريته عن الله وعن اللوغوس أن يثبت وجود الفارق الكبير بين اللامتناهى والمتناهى.

الله عند أفلوطين:

ارتبط حديث أفلوطين عن الألوهية بتفرقته بين المتناهى واللامتناهى،

وأيضًا تفرقته بين العقل والمعقول؛ فالله عنده هو المنبع والمبدأ والعلة والأصل الذى صدرت عنه كل الموجودات بطريق الفيض ويصر أفلوطين – فى تاسوعاته[13]– على وضع حد فاصل بين هذا المبدأ وبين ما عداه من موجودات – فمنه كانت الأشياء وإليه ستصير – وهو لا يمكن وصفه ولا معرفته، ولا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الرؤية الصوفية، وهى أيضًا تجربة لا يمكن وصفها[14].

الله الواحد عند أفلوطين ليس بمعنى القوة المنفعلة، كما هو الحال فى المادة بل بمعنى القوة الفاعلة أى بما هى قدرة على الخلق[15].

ارتبط حديث أفلوطين عن الله بالسلب والنفى إمعانًا فى تنزيهه وبيان سموه وكماله ومغايرته لما عداه من الموجودات؛ فالله عنده لا يمكن أن ينعت ولا يدرك، ولا صفة له. إنه بسيط غنى، مكتفٍ بذاته. إنه تعالى علة الأشياء كلها، وليس كشىء منها، الأشياء كلها فيه، وليس هو فى شىء من الأشياء، وإنما الأشياء كلها انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها، وإليه مرجعها[16].

وبما أن الله عند أفلوطين فوق كل وصف، وكل تسمية، ولما كان الشبه منقطعًا بينه وبين الموجودات، فقد وجد أفلوطين أن وصفه أصبح ضرورة، فوصفه تعالى فى رأيه، لا يكون بصفات إيجابية، وإنما وصفه يكون بسلب الصفات عنه تعالى، خشية أن يخيل إلينا مجرد الوهم بأن وصفه تعالى بصفة إيجابية يوحى بثمة تأليف أو تركيب فيه.

ويمكننا إجمال هذه الصفات السلبية[17] للواحد الأفلوطينى على النحو التالى:

١ -سلب وصفه بالوجود.

٢ -سلب وصفه بالحركة.

٣ -سلب وصفه بالإرادة.

٤ -سلب وصفه بالعلم.

٥ -سلب وصفه بالقدرة.

٦ -لا يمكن القول بأن للواحد مقدارًا.

٧ -ليس له صورة، ولا يطلق عليه كل ولا كلية.

يعلل بعض الباحثين الغربيين لجوء أفلوطين إلى استخدام اللغة السلبية فى

وصف مبدئه الأول بأنه إما ليؤكد قصور طرقنا فى التفكير والحديث عنه، وليوضح ما يتضمنه قولنا بأنه بالكلية واحد ولا نهائى، وهو مصدر كل الحقائق المعروفة وغير المعروفة، أو ليؤكد على علوه إلى آخر درجة[١٨].

ومع هذا كله فقد وصف أفلوطين الله بعدة صفات إيجابية هى اللامتناهى، والواحد، والأول، والمعقول. فالله عنده هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى، والواحد فى مقابل الكثرة، والأول فى مقابل ما بعده، والمعقول فى مقابل العقل[١٩].

ونظرًا لأن حديثنا فى هذا المقام يدور حول اللامتناهى فسنكتفى بتوضيح معناه عند أفلوطين وارتباطه بفكرته عن العلية، فالله عند أفلوطين لامتناهٍ ؛ لأنه باق وخالد، ليس حادثًا ولا يطرأ عليه الفساد والتغير، هو أصل الحياة، ومصدر الوجود وعلة العلل. يقول أفلوطين مبينًا معنى اللامتناهى: "وكل علة فإما متناهية وإما غير متناهية، فالقوة المتناهية تستمد من القوة التى لا تتناهى، والقوة المتناهية هى التى تحت الزمان، وأما القوة التى لم تكن قط فى زمان فإنها لا تتناهى، غير أن لا نهاية لها زمانية. وأما القوة الأولى فهى لا نهاية حقًا، ومنها ينبث لأن نهايتها فى الأشياء التى تتناهى، وهى علة كل لا نهاية، وكل علة لا تتحرك، فأما الشىء الصادر عنها يصدر بغير استحاله ولا تغير، فأما ما كان من علة متحركة فكونه باستحاله وتغير"[٢٠].

اللامتناهى عند أفلوطين بما أنه علة العلل فعليته تعالى راجعة إلى كونه قوة، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود. الفيض هنا ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها فى الخارج، بل معناه أن تظل هذه القوة كما هى فى نفسها، وتظهر فقط آثارها فى الخارج[٢١].

وإنا نرى أن اللامتناهى عند أفلوطين يقترب من مثيله عند فيلون، ويغلب على الظن أن أفلوطين قد تأثر فى حديثه عن الألوهية برأى فيلون فيها وليس أفلاطون، خاصة وأن فيلون فيما يرى أوبرين، كان هو المسئول عن إحداث تلك الثورة الصغيرة فى الفكر الإغريقى كنقطة بداية فى الفلسفة،

فقد استعاض بالواحد المتعال المجهول – كمصدر وأصل للموجودات كلها – عن الطبيعة المحسوسة التى كانت نهجًا مقبولاً حتى ذلك الوقت[٢٢].

جملة القول اللامتناهى عند أفلوطين سابق على وجود الأشياء، إنه فوق كل وجود؛ لأنه مصدره، وهو تعالى لا يخضع للمعرفة؛ لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع، والواحد فوق هذه الثنائية ؛ لأنه بسيط وغير مركب، وعلمه فوق كل علم، إنه حضور أكثر منه معرفة[٢٣]. وهو أيضًا نور بذاته وفى ذاته[٢٤].

بهذه الأوصاف التى وصف بها أفلوطين الواحد أو اللامتناهى فى تساعياته الخامسة والسادسة. ننهى حديثنا عن اللامتناهى فى الفلسفة اليونانية لنتعرف عليه فى العصر الوسيط الإسلامى عند فلاسفة العرب والمسلمين.

اللامتناهى فى الفلسفة الإسلامية:

شغل فلاسفة العرب على اختلاف مذاهبهم بالحديث عن اللامتناهى مثلما اهتموا بالحديث عن المتناهى. وتقوم فكرة الألوهية عندهم على مبدأين هما:

١ -التوحيد الذى يستند على رد الصفات إلى الذات، ويتمسكون بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية.

٢ -التنزيه ويكون فى رأيهم بنفى الزمان والمكان، والجسمية والمادية، فضلاً عن التمييز الحاسم بين الخالق والمخلوق[٢٥].

وقد وضح هذا المعنى فى كتابات فلاسفة الإسلام، منهم على سبيل المثال الكندى، فالله عنده واحد غير متكثر، دائم لا يفنى، ولا يشبه فى خلقه شيئًا. وهو واحد بالذات وواحد بالعدد، لا يقبل كمًا ولا كيفًا، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع. الواحد الحق عند الكندى "هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا باد ودثر"[٢٦].

والله عند الفارابى هو السبب الأول لكل موجود، منزه عن العلل كالمادة والصورة والفعل والغاية[٢٧]، وهو بجوهره عقل بالفعل – لأنه منزه عن المادة – ومعقول بجوهره أيضًا ؛ لأنه

يعقل ذاته، ووجوده أتم وجود وأكمله. وهو تعالى المدبر لجميع الكائنات لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شىء، ولا يضير هذه العناية فى شىء أن يكون فى العالم شرور؛ لأنها لازمة للخير[٢٨].

وصفات الله عند الفارابى هى عين ذاته، وتعبر عن علاقة البارى عز وجل بمخلوقاته دون أن تؤذن بشىء زائد عن الذات[٢٩].

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد تحدث عن المتناهى واللامتناهى فى العديد من مؤلفاته، ولكن بمسميات مختلفة سواء فى الطبيعيات أوالإلهيات، فتحدث عن هذا الموضوع فى "النجاة" فى القسم الثانى الخاص بالحكمة الطبيعية تحت عنوان " فى النهاية واللانهاية " وخلاصة رأيه فى هذا الموضوع أن كل تناه ولا تناه يقال على ما هو كم، وكما لا توجد قوة جسمانية غير متناهية، ولا يوجد شىء من القوى غير المتناهية فى جسم، فإن محرك الحركة الأولية فى الكون غير جسم ومفارق لكل جسم[٣٠].

أما فى الإلهيات فقد تحدث ابن سينا عن الله أو اللامتناهى فى الفصل الثالث من إلهيات الشفاء، وتحدث أيضًا عن الله باعتباره واجب الوجود بذاته من خلال حديثه عن العلم الإلهى، ليس فى الشفاء وحسب وإنما أيضًا فى المقالة الثانية من القسم الإلهى من "النجاة"، واكتفى بالحديث عنه على نحو مجمل فى " الإشارات والتنبيهات ".

فالله عند ابن سينا تام وخير، ويفيد كل شىء بعده، وهو تعالى حق، وعقل محض يعقل كل شىء، ويعلم ذاته ويعلم الكليات[٣١]، ولله البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهى[٣٢]، يعلم الكليات والجزئيات، وهو تعالى يحيط علمًا بكل شىء، وبما ينبغى أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع، وعلمه تعالى بالجزئيات هو علم أزلى أبدى، ولا يصدق عليه الآن ولا الماضى ولا المستقبل. الله يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها فى سلسلة نظام الكون العام، الذى يغلب فيه الخير على الشر، ولكن وجود الشر فى الأمور الممكنة لا ينتقص من كمال الله شيئًا[٣٣].

أما ابن رشد فيعتمد فى حديثه عن

الله أو اللامتناهى على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ويرى أنه لا يمكن معرفة الصفات الإلهية إلا بطريقتين وهما:

١ - طريقة التشبيه، وتستخدم هذه الطريقة فى إثبات بعض الصفات الإيجابية إلى الله تعالى، والتى تعد كمالاً فى مخلوقاته، مثل صفة العلم والإرادة والحياة، خاصة وأن الله تعالى هو الوجود المطلق الذى لا يدانيه فى كماله وجود آخر، ومن ثم فمن الضرورى أن يتصف بالعلم. والعلم والإرادة شىء واحد؛ لأن الله تعالى إنما يخلق شيئًا يريده ؛ لأنه يعلم أنه أفضل شىء يمكن إيجاده[٣٤].

٢ -طريقة التنزيه وتقضى هذه الطريقة إلى تقرير مخالفته تعالى للحوادث من أوجه النقص التى تنطوى عليها.

ويقرر ابن رشد أن القرآن الكريم وصف الله تعالى بأوصاف الكمال، وهى صفات المعانى التى قال بها المعتزلة والأشاعرة، وهى: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر[٣٥].

الله عند ابن رشد أزلى فاعل للعالم. وعنايته تعالى تشمل كل ما فى الوجود؛ ففى الحيوان تتجلى عناية الله به فى أن جعل له الحس واللمس حتى يبعده عن المحسوسات المفسدة له بحسب ما فى طباع ذلك الحيوان أن يقبل من ذلك.. وبالعناية أُعْطينا وجودنا وكذلك الأشياء التى بها تحفظ وجودنا مما عساه أن يفسدنا[٣٦].

ويرى ابن رشد أن الله عالم بالأشياء جميعها، علمه تعالى أزلى قديم لا يوصف بأنه كلى أو جزئى، فهذه تفريعات تتفق مع عالم الشهادة، ولا تتلاءم مع عالم الغيب[٣٧]؛ علمه تعالى هو المؤثر فى الموجودات، والموجودات هى المنفعلة عنه، وأنه تعالى يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد، والحال لا تتغير[٣٨] ،ويعقل الأشياء على وجه أسمى من إدراكنا لها؛ لأن علمه ليس كعلم الإنسان ؛ لأنه لو كان كذلك لكان لله شركاء فى علمه، وهذا ما يأباه ابن رشد.

اللامتناهى عند ابن رشد هو الفاعل لا الموجودات فاعلة لعلمه، فهو علة كل الموجودات[٣٩].

وبالجملة اللامتناهى عند فلاسفة

الإسلام هو الله بديع السماوات والأرض، صفاته هى عين ذاته، وليست زائدة عنها، وبها وصف الله تعالى بصفات الجمال والكمال والجلال ودلت عندهم أنه تعالى المبدأ والأصل لكل خير فى هذا الكون الذى يحيطه بعنايته ويحفظ عليه نظامه.

أما اللامتناهى فى الفلسفة الحديثة فمعناه فيها هو الوجود فعلاً محضًا أو كمال الوجود، وقد ظهر هذا المعنى عند بعض الفلاسفة المحدثين سنتخير منهم - فى هذا المقام - ديكارت، فالله عنده "الكائن الكامل اللامتناهى، الواحد الأزلى، الدائم المستقل بذاته، المحيط علمه بالأشياء، واسع القدرة، ومصدر كل حقيقة وكل خير، ومبدع الأشياء جميعًا، والحائز لجميع الكمالات"(٤٠).

الله عند ديكارت خالق، والخالق لا يمكن أن يكون إلا "متعاليًا" على الطبيعة التى خلقها(٤١).

واللامتناهى عند ديكارت باعتباره هو المبدأ الأول ليس لذاته علة إلا ماهيته، فهو علة لذاته، وهو الموجود بذاته، أما ما عداه من موجودات فليست موجودة بذاتها بل هى محتاجة إلى مبدأ أول، وعلة لوجودها(٤٢). ولهذا فالله عنده لا يخضع لأى ضرورة، خلق العالم بإرادته تعالى، ومن ثم فالعالم متميز عن الله، يقول ديكارت: "لما كنا لا نستطيع أن نتخيل امتدادًا بالغ العظم إلا ونتصور فى الوقت نفسه إمكان وجود امتداد أعظم منه، فإننا نقول إن امتداد الأشياء الممكنة لا محدودة، تخصيصًا لله وحده باسم اللامتناهى"(٤٣).

هكذا اتفقت كلمة الحكمة والشريعة قديمًا وحديثًا على أن اللامتناهى هو الوجود الواجب بذاته، وهو تعالى الواحد الأحد، خالق الكون، منه تعالى المبدأ وإليه المآل.

أ.د / مرفت بالى

الهوامش:

(١) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى، ص٣٦٣،دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٧٩م.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ص٧٢-١٠٢،وانظر د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، ص٢٥٣.

(٤) ابن سينا: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد فخرى، ص١٦٢ منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١، ١٩٨٥م.

(٥) بالرغم من تطور الفكر الفلسفى اليونانى وارتقائه مع الفيثاغورثيين لاهتمامهم بالأعداد وتركيزهم على العلة الصورية كمبدأ مفسر للوجود، والأمر كذلك مع هيراقليطس وأنبادوقليس لاهتمامهما بالبحث عن العلة الفاعلية،إلا أن بداية التفكير المنظم فى فكرة الألوهية ظهر عند أفلاطون وأرسطو فى نظرياتهما الميتافيزيقية، وإن تفاوتت نظرتهما إليها تبعًا لاختلاف مذهبهما الفلسفى.

(٦) لفظ الله والإلهى يقصد به أفلاطون "مبدأ التدبير" متمايزًا عن المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل، ووجدت الألوهية أى الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط.

(٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٨، دار القلم، بيروت، لبنان.

(٨) د. مرفت عزت بالى: أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، ص١٣١،مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.

(٩) تذكرنا هذه الآراء على نحو ما، بموقف المعتزلة من مشكلة الصفات ومحاولتهم تنزيه الله عز وجل عن بعض الصفات، وإن أثبتوا سبعًا منها – وهى العلم والحياة والإرادة والقدرة، والسمع والبصر والكلام، وبخاصة قول أبى الهذيل العلاف: إن الله تعالى عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هى هو، حى بحياة هى هو. انظر البغدادى: الفرق ص١٢٧، مكتبة التراث، القاهرة (بدون تاريخ) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص١ ص١٦٥، تصحيح هـ. ريتر إسطنبول ١٩٢٩م، د. مرفت بالى: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية تحليلاً ونقدًا ص٥٤- ٥٦، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.

(١٠) هنا نلمح تأثر فيلون بأفلوطين الذى جعل مثال الخير هو الأصل والنموذج الذى يحتذى به وإليه تسعى كل الموجودات، وتأثر به أيضًا وبالرواقية عندما نظر إلى المادة على أنها أصل الشر. انظر: د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى.

(١١) فكرة الوسطاء أساسية فى بيان علية الله عند فيلون وإن اختلفت النصوص بشأنهم، فهناك نصوص تبين أنهم متمايزون فى الذهن فقط، وأنهم وجهات مختلفة للعلية الإلهية، ونصوص أخرى تبين دورهم الفاعل فى صنع الجزء الفانى من نفسنا.

أنظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٥٠ .

(١٢) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص١٠٢ – ١٠٣.

(١٣) Plotinus: "Enneads ,edit et trad par E. brehier , coll. G.Bud é, coll.G. Budé,vl, exp.172 n11

(١٤) .Colliers Encyclopaedia,with Bibliography & index, 1963,vol19,p.154

(١٥) شارل فريز: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط١، ١٩٦٨م.

انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٥٠.

(١٦) د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص١٣٤، وانظر أثولوجيا أرسطو طاليس، الميمر العاشر ص١٣٦.

(١٧) لمزيد من التفصيل عن الصفات السلبية للواحد عند أفلوطين راجع التاسعية السادسة، وانظر كتابنا أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ص٢٤٨ – ٢٦٦، وإن كنا نلاحظ أن الصفات السلبية عند أفلوطين هى ما أثبتها المعتزلة لله تعالى بالرغم من لجوئهم لسلب الصفات عنه تعالى وحرصهم على تنزيهه عز وجل..

(١٨) Armstrong(A.H):Plotinus,London1953,P.31- 32

(١٩) لمزيد من التفصيل حول هذه الصفات يرجع إلى:

.Plotinus: The six Enneads,translated by Stephen Mackenna&B.S page,USA1952

(٢٠) د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص٢٥٢ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.

(٢١) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص١٢٩ – ١٣٠.

(٢٢) O'brien(E): The essential Plotinus,p.15.

(٢٣) Plotinus:Enneads,VI.9(A.)4.

(٢٤) .Ibid,V.5(32)

(٢٥) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص٨١، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

(٢٦) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول ص١٠٧، تحقيق د. أبو ريدة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

(٢٧) الفارابى: الثمرة المرضية ص٥٧، ليدن، ١٨٩٥م.

(٢٨) المصدر السابق ص٦٤ – ٦٥.

(٢٩) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٧ – ١٨، دراسة وتقديم د. على عبد الواحد وافى، عكاظ للنشر والتوزيع ط٢، ١٩٨٤م.

(٣٠) ابن سينا: النجاة ص٦٤، تحقيق د. ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة بيروت ط١، ١٩٨٥م، د.عبد المنعم الحنفى: المعجم الفلسفى، حرف اللام ص٢٨٩، الدار الشرقية ط١، ١٩٩٠م.

(٣١) انظر الفصل السادس من إلهيات النجاة.

(٣٢) انظر الفصل السابع من المقالة الثامنة من النجاة.

(٣٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ١ ص١٨١ – ١٨٦، طبعة ليدن ١٨٩٢م.

(٣٤) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص١١٣ – ١٢٧، مكتبة الأنجلو المصرية ط٣، ١٩٦٩م.

(٣٥) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص١٦٠، دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨م.

(٣٦) ابن رشد: ما بعد الطبيعة ص٨٤ وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو، تصحيح مصطفى القبانى، الجمالى والخانجى، المطبعة الأدبية (بدون تاريخ).

(٣٧) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، ص٧٦ القاهرة ١٩٧٢م.

(٣٨) ابن رشد: تهافت التهافت، جـ٢ ص ٦٧٥ -٦٧٦، القسم الثانى، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ط٣، ١٩٨١م.

(٣٩) انظر دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة ابن رشد.

(٤٠) د. عثمان أمين: ديكارت، ص١٨١ - ١٨٢، مكتبة الأنجلو المصرية ط٦، ١٩٦٩م؛ المقال فى المنهج، القسم الرابع، وانظر "المبادئ": الباب الأول، مادة ٢٢، وانظر كتاب التأملات، التأمل الثالث والرابع.

(٤١) لابورت: مذهب ديكارت العقلى، ص٤٧٢، باريس ١٩٤٥م.

(٤٢) انظر مبادئ الفلسفة، الباب الأول، مادة ٥١.

(٤٣)Descartes:Les principes de la philosophie,1ere partie introduction et notes par G. Durandin,Paris1950,p.26- 27.

د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى،ص٣٦٢-٣٦٣، دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٧٩م.

مراجع للاستزادة:

- الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١ تصحيح هـ ريتر، إسطنبول ١٩٢٩م.
- البغدادى: الفرق بين الفرق، مكتبة دار التراث، القاهرة (بدون تاريخ).
- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٨م.
- ابن رشد: ما بعد الطبيعة، تصحيح مصطفى القبانى، الجمالى والخانجى، المطبعة الأدبية (بدون تاريخ).
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة ١٩٧٢م.
- ابن رشد: تهافت التهافت، ج٢ القسم الثانى، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ط٣، ١٩٨١م.
- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، القاهرة ١٩٠٨م.
- ابن سينا: النجاة، تقديم د. ماجد فخرى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١، ١٩٨٥م.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ،ج ١، طبعة ليدن ١٨٩٢م.
- الفارابى: الثمرة المرضية، طبعة ليدن ١٨٩٥م.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة ليدن ١٨٩٠م.
- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى ط٢، ١٩٧٨م.

Plotinus : Enneads, edit et trat par E.Bre'hier, col. G. Bude, VI, 2 exp.172 n ١١-

Plotinus : the six Enneads, translated by Stephen Mackenna & B. s page, - U.S.A, 1952.

ثانيًا: المراجع العربية والأجنبية:

- د. مرفت عزت بالى: أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.
- د. مرفت عزت بالى: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية تحليلاً ونقدًا، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.
- د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط٥، ١٩٧٩م .
- د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.
- شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة : تيسير شيخ الأرض، ط١، ١٩٦٨م.
- د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٩م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان.
- د. ابراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى، سميركو للطباعة والنشر (بدون تاريخ).
- د. ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م.

Armstrong : Plotinus, London 1953.-

Armstrong : An Introduction to Encient Philosophy, London, first published - in 1947.

O'brien(E) : The essential Plotinus, first printing 1946.-

- د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.
- د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٧٩م.
- دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول، مادة ابن رشد.

Colliers Encyclopaedia with Bibliography & index vol 19, 1963.-

المبدأ الأول

المبدأ الأول:

في محاولتنا لتوضيح المعنى اللغوى وتحديد مفهوم مصطلح المبدأ الأول تبين لنا أن كلمة المبدأ مأخوذه من اللاتينية ومقابلها في اليونانية هو "أرخيه". وكلمة المبدأ ينظر اليها من ثلاثة جوانب هى:

١ -الجانب التاريخى:

وهنا المبدأ معناه الأصل أو بداية الشىء، origine ونظرًا لعدم استعمال هذا المعنى، فقد أُبدل به لفظان – ليسا اصطلاحين فلسفيين – وهما بداية وابتداء.

٢ -الجانب المنطقى:

نجد أن لفظ مبدأ يطلق على القضية التى يستنتج منها غيرها، وهنا تسمى القضية باسم المقدم، وتسمى القضية المستنتجة باسم التالى. لذا فإن القضية الأولى تعد بالنسبة للثانية مبدأً. وهنا تجدر الإشارة إلى أن القضية التى يستنتج منها، ولا تكون هى نتيجة لغيرها، فهى التى تسمى باسم مبدأ أول.

٣ -الجانب الميتافيزيقى أو الوجودى:

هنا لفظ مبدأ له ثلاثة معان وهى:

أ -العنصر: فالمبدأ بهذا المعنى هو ما يدخل فى تركيب غيره.

ب -الشرط: إذ المبدأ يمكن أن يكون بمعنى أنه الشىء الذى يعتمد عليه غيره فى وجوده، وأنه بغيره لا يكون له وجود.

ج -العلة: والمبدأ يفهم على أنه علة إذا كان بمعنى القوة التى تنتج شيئًا ما من الأشياء، أى التى تكون الأشياء حادثة لها[1].

والمبدأ الأول:

اصطلاح فلسفى استخدمه الفلاسفة قديمًا وفى العصر الوسيط الإسلامى للدلالة على الله عز وجل، أما عند الفلاسفة السابقين على سقراط، فقد اكتفوا بإطلاق كلمة أول للدلالة على الأصل والمبدأ الأول[2]، ونظروا إلى

المبدأ على أنه المادة فى حين أن المبدأ عند أرسطو هو مبدأ الوجود، ومبدأ التغير، ومبدأ المعرفة، أى الشىء الذى ابتداء منه يكون الشىء، ويصير الشىء، ويعرف الشىء.

والمبادئ عند أرسطو هى العلل، وهى أربع منها: علة مادية، وهى ما أدركها السابقون على أرسطو، وثلاث علل لا مادية وهى: العلة الصورية، والفاعلة، والغائية[٣]. ويرى أرسطو أن الأول ليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء، وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها؛ لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالعلة والسبب[٤].

أما أفلوطين فالمبدأ الأول عنده هو الأول والمطلق، أو اللامتناهى واللامحدود، يصفه فيقول: إنه الواحد علة جميع الأشياء، ولا علة له إنه سر الوجود والحياة، مصدر الخلق، فخلق الأشياء ولم يحل فيها، ليس ذاتًا أو موضوعًا، وليس صفة؛ لأنه سابق لكل الصفات، وإذا أضيفت إليه صفة أصيب بالتحديد، وهو فوق كل تحديد؛ لأنه ليس هناك حدود تحده.

وبالجملة المبدأ الأول عند أفلوطين هو: الأزلى الأبدى، لا تدركه العقول، وتحار اللغة فى التعبير عنه، وهو خير، وينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية .. وهو بسيط البسيطات وأول الأوائل؛ لأنه بدء الأشياء كلها، وهو الذى ابتدعها، والحركة الأولى منه لا فيه، والسكون منه وهو لا يحتاج إلى السكون[٥].

وإنا نرى أن الصفات التى وصف بها أفلوطين المبدأ الأول -أو الواحد كما يحلو له أن يسميه- وكذلك الصورة التى رسمها له تتفق إلى حد كبير مع صورة المحرك الأول عند أرسطو، والأرجح أن النموذج عند أفلوطين هو إله أرسطو الذى أثبت أنه لا يتحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وأنه لابد أن يكون ساكنًا؛ لأنه لو تحرك فإما أن يتحرك بغيره أو بذاته، وهذا ما جعله يفترض محركًا يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية، ويظل فى الوقت نفسه ساكنًا لا يتحرك[٦].

وفى اصطلاح العلماء: المبدأ ما يسلم به لأنه واضح بذاته، لا يحتاج إلى برهان، بل تقوم عليه البرهنة كالمبادئ

العقلية والأوليات والضروريات، ومنه ما يستخدم فى جميع العلوم أو فى علوم بعينها كمبادئ البرهنة الرياضية.

وجمع المبدأ هو المبادئ وهى التى يتوقف عليها مسائل العلم، لتحرير المباحث وتقرير المذاهب. والمبادئ هى أحد أجزاء البحث[٧]، وهى التى لا تحتاج إلى البرهان، على عكس المسائل فهى تثبت بالبرهان القاطع[٨].

أما الأول فيعرف بأنه فرد لا يكون غيره من جنسه سابقًا عليه، ولا مقارنًا له[٩]، ولهذا قيد بقدمه على غيره بإضافته إلى جنسه، ولعل هذا ما حدا بالمحققين إلى القول بأن الله تعالى لا يقال له أول الأشياء، ولا أول كل شىء؛ لأنه لا يوافقها ولا هو مثلها.

والأول فى حق الله تعالى، باعتبار ذاته، هو الذى لا تركيب فيه، وأنه منزه عن العلل وأنه لم يسبقه فى الوجود شىء، ولعل هذا ما جعل البعض يقول: إنه تعالى الذى لا يحتاج إلى غيره. وقال آخرون: إنه المستغنى بنفسه، وبإضافته إلى الموجودات هو الذى يصدر عنه الأشياء (أبو البقاء).

وكلمة الأول تستخدم كاسم وكصفة؛ فإذا استعملت كاسم تصرف، ومنه قولنا ما له أول ولا آخر. وإذا استعملت كصفة بمعنى الأسبق فتعطى لها حكم غيرها من صيغ أفضل التفضيل من دخول من عليه، ومنع الصرف وعدمه، كقولنا: أول الناس، وأول الفرد (أبو البقاء).

ويرى الفارابى إن الأول هو مبدأ للموجود المطلق[١٠].

أما ابن سينا فيعرف الأول ويقول: "إنه لا ند له ولا ضد، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى".

والأول بهذا المعنى – عند ابن سينا -قيوم لأنه غير متعلق الوجود بالغير، وهو أيضًا برىء عن العلائق، وعن جميع أنحاء التعلق بالغير، ولهذا فحكم الأول عند الشيخ الرئيس أنه عاقل لذاته، معقول لذاته[١١].

ويتحدث ابن سينا عن المبدأ الأول ويطلق عليه اسم واجب الوجود بذاته، وهو ما يوضحه بقوله: "كل ما كان هويته إنما يحصل من اجتماع أجزاء، كأن هويته موقوفة على حصول تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل

لغيره، لكن المبدأ الأول هو هو لذاته"، وهذا يعنى أن ماهية واجب الوجود هى عين ذاته تعالى. يشير ابن سينا إلى هذا المعنى فيقول: "كل ما كان ماديًا لا يكون ماهيته هويته، لكن واجب الوجود ماهيته هويته[١٢]. ولشرح هذا الاسم يرى ابن سينا أنه الموجود الواجب الوجود الذى لا يمكن أن يكون وجوده لسواه إلا فائضًا عن وجوده.

وبناءً على ذلك فإن واجب الوجود بهذا المعنى لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار، ولا بأجزاء القوام، ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الإضافة، ولا يتغير لا بالذات ولا فى لواحق الذات، غير مضافة، ولا فى لواحق مضافة[١٣].

وبالجملة يرى ابن سينا أن المبدأ الأول للوجود واحد، وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى، فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضًا مبدأ وعلة لتلك الأوائل، فهو مبدأ؛ لأنه يصدر عنه كل شىء، وأول؛ لأنه سابق أزلاً على وجوده، وهو أيضًا تام الوجود؛ لأنه واجب بذاته لذاته، وكل وجود فائض من وجوده[١٤]. ونظرًا لأن المبدأ الأول عند ابن سينا هو مبدأ كل وجود، فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له[١٥]، وهو أيضًا يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، وهو يعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب عنده طولاً وعرضًا[١٦].

والمبدأ الأول فى رأى ابن سينا عالم بما عليه الوجود من نظام الخير. وهو علة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيًا به أيضًا... وهو تعالى: "لم يخلق هذا الكون عبثًا وإنما لغاية وبعناية، وأوجده على أحسن نظام، وما فيه من آثار عجيبة لا يمكن أن يصدر، بل يقتضى تدبيرًا وتقديرًا، ومن ثم فقد جاء خلقه على أبدع ما يكون"[١٧]. وهذا يعنى أن عناية المبدأ الأول بالعالم – عند ابن سينا– تمتد لتشمل كل ما فيه من موجودات، وهى تعنى تصور نظام الخير فى الكل، فوجوده غالب على وجود الشر. وتتجلى هذه الخيرية فى كل الموجودات بما فيها الإنسان، فسعادة الإنسان التى ينبغى أن يسعى إليها ليست فى اتباع اللذة، وإنما هى فى إدراك الكمال والخير[١٨].

والمبدأ الأول على نحو ما قدمه ابن

سينا فى مصنفاته على اختلافها حاول التوفيق بين الفكر الأرسطى القائل بأن واجب الوجود يعقل ذاته وبين الفكر الإسلامى القائل بأن الله يعقل الموجودات، وجاءت محاولته فيما أرى أكثر انحيازًا إلى المصدر اليونانى ممثلاً فى الفلسفة الأرسطية منها إلى المصدر الإسلامى. وباتفاق الفلاسفة - ما عدا الدهرية - فالمبدأ الأول للوجود هو صانع العالم ولا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزومًا ضروريًا[١٩].

ويرى ابن رشد أن الأول هو كذلك من ستة وجوه: فهو المتقدم بالزمان، أو فى المرتبة، أو فى الشرف، أو بالطبع، أو بالسببية، أو فى المعرفة[٢٠].

والمبدأ الأول للوجود عند ابن رشد هو الموجود الضرورى الذى لا علة له[٢١]. وهو بسيط غير مركب؛ لأن المركب وجوده مقترن بالمادة التى هى مصدر الشر ومحل التغير. والمبدأ الأول منزه عن الانفعال والتغير؛ لأنه فعل محض، ولا يحد بالنوع ولا بالفصل.

والمبدأ الأول واحد؛ إذ يمتنع أن يكون هناك إلهان يفعلان فعلاً واحدًا، كما يمتنع أن يصدر فعل واحد، عن فاعلين من نوع واحد. يقول ابن رشد مبينًا كمال المبدأ الأول ووحدانيته: "فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود يجب أن يكون واحدًا؛ لأنه إن لم يكن واحدًا لم يكن فى النهاية من الكمال فى الوجود: لأن الذى فى النهاية لا يشاركه غيره"[٢٢].

وتتحقق إرادة المبدأ الأول للوجود وقدرته من صدور العالم عنه، بيد أن العالم وإن كان شأنه أن يكون فى زمان، فالبارى تعالى ليس من شأنه أن يكون كذلك[٢٣].

والمبدأ الأول للوجود يعلم الأشياء جميعًا، وينبغى ألا يقاس علمه تعالى بعلم الناس، فعلم الله سبب للحوادث أما العلم الإنسانى فمسبب بالحوادث، ومن ثم فلا يجب أن يوصف علمه تعالى بالكل ولا بالجزء، وإنما هو علم للجزئيات بنحو كلى، ومن هنا فهو الوجود الأشرف علة الأخس[٢٤]. يقول ابن رشد: "وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلومة"[٢٥]. ولهذا يسلم ابن رشد بأن المبدأ الأول للوجود يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد،

والحال لا تتغير. ويستحيل تعلق علمه تعالى بالموجودات على نحو تعلق علمنا بها، ومن ثم فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها[٢٦].

وعناية الله بمخلوقاته خير دليل فى رأى ابن رشد على نفى القول بالاتفاق العرضى للكون، بل وجد العالم بترتيب ونظام، ولا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، "فالامتزاجات الموجودة فى الموجودات محددة ومقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة"[٢٧].

ويستشهد ابن رشد بالآيات القرآنية المثبتة لوجود العناية الإلهية فى الكون، منها قوله تعالى: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ (النمل:٨٩). وقوله عز وجل: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ (الفرقان:٦١)، وقوله تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ (الملك:٣).

هكذا اجتمعت كلمة الفلاسفة، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، على اختلاف مذاهبهم العقلية واتجاهاتهم الفكرية، على أن المبدأ الأول للوجود هو مصدر الخير والنظام فى العالم والذى بدوره يتجه فى جملته نحو الخير أيضًا.

أ.د مرفت بالى

الهوامش:

(١) د.عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص١٦٠، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط٥، ١٩٧٩م.

(٢) المعجم الفلسفى ضمن مجموعة المصطلحات العلمية والفنية، مادة أول، المجلد الخامس، ص ١٦٠، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٣م.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص١٦١.

(٤) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب، ص١٨٣، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٨م.

(٥) د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب، ص١٨٢، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.

(٦) Aristotel: Phys .,viii,5.

وانظر أيضًا كتابنا: أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، ص٣٦٢- ٣٦٣، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.

(٧) للبحث ثلاثة أجزاء: أولها المبادئ، وثانيها الأوساط، وثالثها المقاطع. (انظر التعريفات للجرجانى).

(٨) الجرجانى: التعريفات، باب الميم، ص٤٨، ٢٢٥، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد ١٩٩١م.

(٩) المعجم الفلسفى، مادة مبدأ، المجلد الخامس، ص١٦٧، وانظر أرسطو التحاليل الثانية؛ د. عبد الرحمن بدوى: البرهان لابن سينا.

(١٠) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د. سليمان دنيا، النمط الرابع، (فصل: ٢٨،٢٧)، ص٤٨١، دار المعارف مصر (بدون تاريخ).

(١١) ابن سينا: جامع البدائع، ص٢٢.

(١٢) ابن سينا: النجاة؛ وانظر رسالة الحدود، ص٢٣٩-٢٤٠ (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات)، مطبعة هندية مصر، ط١، ١٩٠٨م.

(١٣) ابن سينا: الشفاء،الإلهيات،ج٢، المقالة الثامنة، الفصل الثالث، ص٢٤٢- ٣٤٣.

(١٥) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، الإلهيات، ط٧، ف١٥، ص٧٠٩.

(١٦) ابن سينا: النجاة، الإلهيات، القسم الثانى، ص٢٨٣؛ الرازى: المباحث المشرقية ٤٦٨/٢- ٤٨٥.

(١٧) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص٢٩؛ النجاة، ص٤٦٦، القاهرة ١٣٣١هـ.

(١٨) د. مرفت عزت بالى: الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، ص٥١٥، دار الجيل بيروت، ١٩٩١م.

(١٩) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، ص١٣٨- ١٤٣، ط٧، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٧م.

(٢٠) انظر ابن رشد: ما بعد الطبيعة؛ د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، حرف اللام، ص٣٥.

(٢١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٤١٨.

(٢٢) المرجع السابق، ص٣٨٨- ٣٨٩.

(٢٣) المرجع السابق، ص٦٤- ٦٥.

(٢٤) د. مرفت عزت بالى: التنوير بين ابن رشد والإمام محمد عبده، ص٣٦، القاهرة ٢٠٠٤م.

(٢٥) تهافت التهافت، ٢/٥٠٧.

(٢٦) د. مرفت عزت بالى: من قضايا الفكر الفلسفى والعلمى عند العرب، ص١٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.

(٢٧) د. عاطف العراقى: ابن رشد فيلسوفًا عربيًا بروح غربية، ص٩١، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢م.

مراجع للاستزادة:

- القرآن الكريم.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د. سليمان دنيا، النمط الرابع، (فصل: ٢٧، ٢٨)، دار المعارف مصر (بدون تاريخ).
- ابن سينا: جامع البدائع.
- ابن سينا: النجاة؛ وانظر رسالة الحدود،(ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) مطبعة هندية مصر، ط١، ١٩٠٨م.
- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات،ج٢، المقالة الثامنة، الفصل الثالث.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، الإلهيات، ط٧، ف١٥.
- ابن سينا: النجاة، الإلهيات، القسم الثانى؛ الرازى: المباحث المشرقية ج٢ ص٤٦٨- ٤٨٥.
- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د.عثمان أمين ط٢، مطبعة مصطفى البابى الحلبى- القاهرة ١٩٥٨ .
- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج- المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٣٠م.
- الجرجانى: التعريفات، تحقيق د.عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد للطبع والنشر١٩٩١م.
- د. محمد عاطف العراقى: ابن رشد فيلسوفًا عربيًا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢م.
- الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، ط٧ دار المعارف، القاهرة ١٩٨٧م.
- د. مرفت عزت بالى: الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، دار الجيل بيروت، ١٩٩١م.
- د. مرفت عزت بالى: التنوير بين ابن رشد والإمام محمد عبده، القاهرة ٢٠٠٤م.
- د. مرفت عزت بالى: من قضايا الفكر الفلسفى والعلمى عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.
- د. مرفت عزت بالى: أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١م.
- د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت ط٥، ١٩٧٩م.
- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٨م.
- د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.
- د. مراد وهبه: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة ط٣، ١٩٧٩م.

مبدأ السببية

يمثل مبدأ السببية أو العليَّة قاسمًا مشتركًا بين الفلسفة والدين والعلم: ومن هنا تأتى أهمية دراسته والتعريف به.

العلة والسبب:

لعل من المسلّم به أن تعريف المصطلح الفكرى أو وضعه فى أطر ضيقة، أمر بالغ الصعوبة، لأن التعريفات كثيرًا ما تفشل فى تصوير المُعرَّف تصويرًا دقيقًا[1]، ومن ثم فإننا لن نسرد فى هذا الفصل بعض التعريفات الهامة، للمصطلحات التى ستتكرر كثيرًا فى نسيج البحث، على نمط معجمى فحسب، لكننا سنتناولها بدراسة موجزة تحقق الغاية.

"العلة" فى اللغة اسم لعرض يتغير وصف المحل بحلوله لا عن اختيار[2]، ومنه سمى المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه. فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيتعقل كل واحد منها بالقياس إلى تعقل الآخر"[3].

"السبب" الحبل، وما يتوصل به إلى المقصود، والجمع أسباب، وأسباب السماء مراقيها، أو نواحيها، أو أبوابها.[4]

هذا هو المضمون أو المحتوى اللغوى لكلمتى علة وسبب، وإن كان يبقى لكلمة العلة مضمون متفرد عند الأصوليين، هو ما يجب به الحكم.

وهنالك فرق بين السبب والشرط؛ إذ السبب هو ما يحتاج إليه فى حدوث المسبب، ولا يحتاج إليه فى، بقائه، والشرط يحتاج إليه فى حال وجود المشروط وبقائه جميعًا[5].

أما العلة عند الحكماء فهى ما يتوقف عليه وجود الشىء، ويكون خارجًا ومؤثرًا فيه[6] وهى أعرف من المعلول على كل حال[7]. وعلة الشىء ما يتوقف عليه ذلك الشىء، وهى

قسمان:

الأول: ما تقوم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية.

الثانى: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجى، ويسمى علة الوجود[8].

ويذكر المعجم الفلسفى[9] أن العلة هى ما يؤثر فى غيره ويقابل المعلول. وآثر المسلمون لفظ علة[10]. واستعمل الغزالى والمتكلمون لفظ سبب، وهو ما جرى به العرف الآن، إذ اقتصر الأمر على العلة الفاعلة، وتسمى السبب، وهو ما يترتب عليه سبب عقلا أو واقعًا، فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر آخرى، وهذا هو المعنى العلمى السائد اليوم.

والعلة الأداة Instrumental Cause مصطلح مدرسى Scholastic يراد به ما هو شرط لإحداث أثر العلة الفاعلة، كالقلم الذى يكتب به، وكاليد التى هى أداة التنفيذ للإرادة العاقلة، وهو قليل الاستعمال اليوم فى الدوائر الفلسفية، أما العلة الثانية: فهى علة، هى نتيجة لعلة أخرى سابقة عليها.

وإذا ما حاولنا أن نستجلى معنى كلمة سبب وكلمة علة فى القرآن الكريم، وجدنا أن الكلمة الأخيرة، أى كلمة (العلة)، لم ترد فى كتاب اللّه مطلقا. أما كلمة السبب فإنها قد جاءت فى عدة مواضيع، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الحج:١٥). وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴾ (الكهف: ٨٤ -٨٥)، كالوضوء للصلاة مثلاً، ويضيف ابن تيمية أن السبب يسبق المسبب سبق الواحد للاثنين، وأنه ليس فى الوجود ما تستطيع مقارنة سببه ومسببه فى الزمان، إذ لا يكون السبب إلا قبله[11].

وقبل أن ندلف إلى دراسة المصطلحات التى تحدد طبيعة العلاقة بين السبب والمسبب، أو العلة والمعلول، مثل: التتابع، والاطراد، والحتمية، والغائية، والمصادفة، والقانون – لابد وأن نقف عند تقسيم أرسطو للعلل، والمصطلحات التى وضعها لهذه الأقسام، والتى اعتمدتها الفلسفة

الإسلامية المشائية بشكل عام، وكذلك فلسفة القرون الوسطى فى أوربا.

والعلل عند أرسطو أربعة أقسام:

١ -العلة الصورية: Formal Cause وهى التى يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل، كالشكل للسرير.

٢ -العلة الفاعلة: Effcient Cause وهى ما تكون مؤثرة فى المعلول موجدة له، كالنجار الذى يصنع السرير.

٣ -العلة المادية: وهى التى لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشىء بالفعل، بل ربما كان بالقوة، كالخشب بالنسبة للسرير.

٤ -العلة الغائية: Final Cause وهى التى يكون وجود الشىء لأجلها كالجلوس على السرير، فهو الغاية التى من أجلها وجد[١٢].

ويحق لنا أن نسأل: فيم يكون الترادف؟ أقصد بين أى أنواع العلل الأربع وبين السبب، ويمكننا أن نجيب بأنه يكون بين العلة الفاعلة وبين السبب، ونلمح هذه الإجابة فى عبارة الجرجانى التالية: "والصورية ما يوجد الشىء بالفعل، والمادية ما توجده بالقوة، والفاعلية ما يوجد الشىء بسببه، والغائية ما يوجد الشىء لأجله"[١٣].

فالفاعلية هى ما يوجد الشىء بسببه، والترادف يكون بينها وبين السبب.

والذى يهمنا فى هذا الصدد، من هذه التقسيمات الأرسطوطاليسية للعلة، هو المصطلحات التى وضعها أرسطو وما تشير إليه من معان محددة، أما أبعاد النظرية الأرسطية فى العلية وأثر ذلك على فلاسفة الإسلام وفلاسفة القرون الوسطى فى أوربا، فلذلك موضع آخر.

وفرقوا بين العلة الأساسية والعلة الأداة، وبين المباشرة وغير المباشرة، وبين العلة التامة والناقصة[١٤]، بفروق لا نرى فائدة علمية فى حصرها واستقصائها.

وما يهمنا من كل هذه التعريفات والتقسيمات، التى يُرى عليها ظل أرسطو وتشقيقاته، هو "العلة الفاعلة" التى سنطلقها على السبب، ونستخدمهما مترادفتين بمعنى واحد،

تمشيًا مع الاتجاه السائد فى المحيط الفكرى الإسلامى.

أما "العلّى" Causal فهو ما يتعلق بالعلة أو السبب أو يدخل فى تركيبهما، وهو يرادف السببى. والعِلّيَّة: Causality وترادف السببية، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول، أو بين السبب والمسبب، وهى المسَلّمة الأولى الأساسية القائلة إن أى شىء لا يمكن أن يحدث دون علة، أو أن أى حادث فى الكون تحكمه علاقة العلة والمعلول(١٥).

ومبدأ السببية أو العلية أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم:

لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شىء إلا كان لوجوده سبب، أى مبدأ يفسر وجوده، أو هو إحداث ظاهرة لظاهرة أخرى(١٦).

ولا بأس من أن نشير هنا إلى ما أسماه بعض الفلاسفة بالسبب الكافى، فهم يرون أن هنالك مبدأين كبيرين للاستدلال العقلى:

الأول: مبدأ السبب الكافى، وهو يوجب أن يكون لكل شىء سبب يتوقف وجوده عليه، أو هو ما يتوصل به بصورة قبلية إلى تعليل وجود الشىء، أو عدم وجوده، أو إلى تفسير كونه على هذه الحالة أو غيرها، وهو مكمل فى نظرهم لمبدأ عدم التناقض الذى هو المبدأ العقلى الثانى(١٧).

تربط العلاقة العلية أو السببية بين طرفين رئيسين هما:

العلة والمعلول، أو السبب والمسبب، وتحدد العلاقة بين هذين الركنين بعدة مبادئ سنتعرض لها فيما يلى بشىء من التعريف الموجز.

مبدأ الحتمية: يخضع الكون لنظام ثابت لا يقبل الاستثناء أو الاحتمال أو التقلب مع الهوى، وهذا النظام عام شامل، بمعنى أن كل ظاهرة طبيعية تخضع لقانون محدد، وأن هناك طائفة من الأسباب أو العلل تقابلها طائفة من المسببات، أو المعلولات، وقد اصطلح الفلاسفة والمناطقة على تسمية المبدأ القائل بثبات النظام الطبيعى واطراده فى جميع أنواع الظواهر بمبدأ الحتمية(١٨) Determinism .

ويظهر أن أهم المبادئ التى يقوم عليها العلم هو مبدأ الحتمية، والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج

إلى شىء آخر"[١٩].

ويمكن إلى جانب ذلك ذكر أمثلة عديدة من المؤلفات الإسلامية القديمة فى المشرق[٢٠] للدلالة على استعمال هاتين الكلمتين مترادفتين، وكما يطلقون على الله تعالى "العلة الأولى" فإنهم، بنفس المعنى، يطلقون عليه سبحانه "السبب الأول"[٢١].

ويفرق الأصوليون بين العلة والسبب من وجهين:

أحدهما: أن السبب ما يحصل الشىء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.

والثانى: أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضى إلى الشىء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفى الموانع. أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، فمتى وجدت، أوجبت المعلول[٢٢].

ويرى بعض الدارسين أن العلة وإن كانت ترادف السبب فى الفكر الإسلامى، فإن ذلك ليس على إطلاقه، إذ إنها قد تغايره، فيراد بها – أى بالعلة– المؤثر[٢٣]، وبالسبب ما يفضى إلى الشىء فى الجملة، أو ما يكون باعثًا عليه، وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أما العلة فهى ما يثبت به الحكم[٢٤]. وهكذا، فعلى الرغم من سيادة الرأى القائل بالترادف بين لفظى أو مصطلحى علة وسبب، فى الفكر الإسلامى، فإنه وجد من يلحظ بينهما فروقا غير جوهرية، فالعلة تتأخر وتواكب وتسبق معلولها[٢٥]، فالعلة الغائية تتأخر عن معلولها مثل الربح الذى هو علة التجارة، أما السبب فلا يصح أن يتأخر عن مسببه، مثل الرمى الذى هو سبب ذهاب السهم، فإنه لا يجوز أن يكون بعد ذهابه، فهو متقدم عليه ولا بد. وعلى ذلك يصح أن يقال إنه بين العلة والسبب علاقة العموم والخصوص، فواحدة منهما أعم، والأخرى أخص، فهما يلتقيان فى المعنى الجوهرى الأساسى، ويختلفان فيما عداه.

ومع أننا بحاجة ماسة إلى تحديد دقيق للمصطلحات، التى تمثل مادة البحث العلمى وعنصره الحيوى، فإنه يصعب التمييز بحسم بين مصطلحى علة وسبب، فى محيط الفلسفة

الإسلامية كما مر بنا.

ولقد قسَّم الجرجانى السبب إلى تام: وهو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط، وهو مرادف للعلة بالمعنى الذى سقناه منذ قليل، وإلى سبب غير تام: وهو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط(٢٦).

ويرى ابن عربى أن ثمة فرقا بين السبب والشرط، هو أن السبب ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود، على حين أن الشرط لا يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم(٢٧).

وقد وردت كلمة السبب فى القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴾ (البقرة:١٦٦)، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ ﴾

(غافر:٣٦ -٣٧)، وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَرْتَقُواْ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ ﴾ (ص:١٠).

وباستشارة الثقات من كتب التفسير، لاحظنا أنها تجمع على أن معنى كلمة السبب الواردة فى القرآن: والطريق والوسيلة والحيلة الموصلة إلى الغاية المطلوبة(٢٨).

ومع أن لفظة (علة) لم ترد فى القرآن الكريم، فإن معظم الفلاسفة الإسلاميين المشائين(٢٩) قد فضلوا استعمال مصطلح (علة) على مصطلح (سبب)، اللهم إلا الغزالى، وابن رشد، وابن عربى والصوفية، وعلماء الكلام؛ فإنهم استعملوا لفظ سبب للدلالة على العلة، وليس معنى ذلك أن الفريق الأول قد اعتقد بأن العلة شىء والسبب شىء آخر، أو أن الخلاف بينهما جوهرى، لكنه تفضيل فى الاستعمال فحسب.

ولعل ورود كلمة السبب فى القرآن الكريم هى التى دفعت الغزالى وعلماء الكلام وابن رشد وابن عربى إلى تفضيل استعمال كلمة سبب على لفظ علة، مع أنهم لا يرون فارقًا جوهريًا بين المصطلحين فيما يبين من كلامهم.

فابن رشد مثلا ينص صراحة على أن

"العلة والسبب، اسمان مترادفان"[٣٠]. وفوق ذلك فقد ورد استعمالهما مترادفتين فى شروحه على أرسطو. أما فى مؤلفاته الخالصة فهو يزاوج بين لفظى العلة و السبب غير مرة.

أما الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى فإنه يرى "أن السبب والعلة بمعنى واحد"[٣١]، وهو يتفق مع ابن رشد فى أنه يزاوج فى استعماله للكلمتين بمعنى واحد"، فضلاً عن أنه يورد لهما حدًّا واحدًا فى رسالته الخاصة بالحدود.

وينقل (دى بور) عن أبى الصلت الدالى، صاحب كتاب (تقويم الذهن)[٣٢] فى المنطق، أنه كان يستعمل اللفظتين مترادفتين أيضًا قبل ابن رشد[٣٣]، أما أبو البقاء فيقول: "السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شىء آخر، وكذا المسبب.

ولقد تعرضت المعاجم الفلسفية لمحاولة تحديد مبدأ الحتمية بأنه: "القول بأن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارًا، أو هى مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر، أو القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة فى الطبيعة توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى"[٣٤].

أو أن الحتمية هى الرأى القائل إن كل حادث فى الكون يتوقف تمامًا على علته أو علله ويحدد بها، أى أن مبدأ العلية شامل، وأن السلوك الإنسانى، وضمنه كل الأحكام والقرارات التى نتخذها، يتحدد عن طريق سوابق فيزيائية أو نفسانية، هى علل، ويقوم هذا المذهب فى مقابل اللاحتمية indeterminism أى الاعتقاد بالحرية الكاملة العشوائية للإرادة[٣٥].

وهى فوق ذلك مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلف ولا مصادفة، ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديث ظاهرة ما، فكل شىء فى الوجود يرد إلى العلة والمعلول، وعلى هذا المبدأ يعتمد

الاستقراء فى العلوم الطبيعية.

وجملة القول فى مصطلح الحتمية، أو الضرورة الحتمية، أو الاطراد الحتمي، هو أنه مذهب من يرى أن جميع حوادث العالم، وبخاصة أفعال الإنسان، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا محكمًا.

فإذا كانت الأشياء على حالة ما فى لحظة ما من الزمان، لم يكن لها فى اللحظات السابقة أو اللاحقة إلا حالة واحدة تلائم حالتها فى تلك اللحظة المعينة، وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا العالم نظامًا دائمًا، لا يشذ عنه فى الزمان والمكان شىء، وأن كل شىء فيه ضرورى، وأنه من المحال أن يكون اطراد الأشياء ناشئًا عن المصادفة والاتفاق، فالطبيعة عندهم مبرأة من إمكان خاص وجواز عام، وليس فيها ابتداء مطلق ولا علة أولى، ولا طفرة ولا معجزة(٣٦).

و أخيرًا، فإنه بناء على القول بمبدأ الحتمية، يمكن أن نعتبر الحالة الراهنة للكون نتيجة لحالته السابقة، وسببًا فى حالته التى تأتى بعد ذلك مباشرة، ولو استطاع ذكاء ما أن يعلم فى لحظة معينة جميع القوى التى تحرك الطبيعة، وموضع كل كائن من الكائنات التى تتكون منها، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركات أكبر الأجسام فى الكون، وعن حركات أخف الذرات وزنًا، ولكان علمه بكل شىء علمًا أكيدًا، ولأصبح المستقبل والحاضر ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تمامًا(٣٧).

وهذه الحتمية هى "الحتمية الميكانيكية"، وهى ليست مرفوضة من جانب الفكر الإسلامى فحسب، لكنها مرفوضة حتى من الفكر المادى الجدلى الملحد، فضلاً عن علم الطبيعة المتقدم، أو علم ميكانيكا الكم "الكوانتا"، التى تمكننا مثلا من تحديد إحداث أو سرعة الجزىء، فى لحظة معينة، لا بدقة حتمية مطلقة، وإنما على وجه التقريب، وبدرجة من الاحتمال.

وكذلك فإن محاولة تفسير

العمليات البيولوجية المتعددة، والنشاط الذهنى والشعورى، والحياة الاجتماعية، من وجهة نظر الحتمية الميكانيكية، محاولة خاطئة ومجدبة فلسفيًا وواقعيًا[٣٨].

"الصدفة والاحتمال" ليس الاحتمال كالصدفة؛ فالأخيرة تعنى ارتفاع الغاية أو ارتفاع العلة، أو تقابل مجموعات مستقلة من الظواهر تقابلاً عرضيًا، ولكن هذا التقابل العرضى يهدم مبدأ وحدة الكون ومعقوليته، الذى يعد مسَلَّمة أساسية لقيام مبدأ الحتمية ولإمكان قيام بحث علمى[٣٩].

وليس الاحتمال سوى حساب حتمية بعض الظواهر التى نجهل بعض النواحى فى حركاتها، مع أننا نعرف عناصرها، فليس الاحتمال بهذا المعنى غامضًا أو خياليًا، فهو يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية، ونحن نستخدم حساب الاحتمالات فى الحالات التى لا يمكن فيها معرفة تفصيلات الظاهرة على أساس حتمى، وذلك على الرغم من معرفتنا لقانون سير هذه التفصيلات[٤٠].

ولعل أرسطو هو أول من حدد معنى المصادفة، فقال: إن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالمصادفة أى الاتفاق[٤١]، والمصادفة عنده هى اللقاء العرضى الشبيه باللقاء القصدى، أو هى العلة العرضية المتبوعة بنتائج غير متوقعة، لا تحمل طابع الغائية. أما المحدثون فيرون أن المصادفة هى الأمر الذى لا يمكن تفسيره بالعلل الفاعلة ولا بالعلل الغائية.

أما الأول فمثاله: الأمر المتولد من تلاقى سلسلتين من الأسباب المستقلة.

وأما الثانى فمثاله: الأمر الذى ليس له غاية واضحة"[٤٢].

وإذا كانت المصادفة هى "الثالث الممكن بين حادثتين أو أكثر، تلاقتا تلاقيًا عرضيًا لا يمكن تفسيره بالعلل المعلومة، وإن كان لكل حادثة من هذه الحوادث علل تخصها"، فهى إذن ليست خروجا على قوانين الطبيعة، وإنما هى أمر يعجز العقل عن الإحاطة بشروطه المعقدة، وعلله الكثيرة الاشتباك. ولنفرض أن حجرًا سقط على رأس إنسان سائر فى الطريق،

فسقوط هذا الحجر خاضع لسلسلة من العلل الفيزيائية والميكانيكية، ومرور أحد المشاة بذلك المكان تابع لسلسلة أخرى من العلل الفسيولوجية والنفسية، والمصادفة هنا هى التلاقى العرضى بين هاتين السلسلتين"[٤٣].

وهنالك رأى يقول: إن الفرق بين الصدفة والاحتمال ليس فرقًا جذريًا خالصًا: إذ إن البعض يطلقهما بمعنى واحد فى بعض الحالات.

هذا وقد استعان العلماء على تفسير هذا التلاقى العرضى بقوانين الإحصاء وحساب الاحتمالات، وهو علم له أصوله، وهى مبنية على ملاحظة أكبر عدد ممكن من الحوادث المشتملة على نتيجة جامعة أو متوسط عام، أو نسبة مئوية تساعد على التنبؤ.

ومحصلة القول: إنا إذا عرَّفنا المصادفة بأنها العجز عن التفسير، أو العجز عن التنبؤ، كان لهذا العجز عدة وجوه: فإما أن يكون هذا العجز ناشئًا عن تعقد الظواهر الطبيعية وكثرة اشتباكها ببعضها البعض، وإما أن يكون ناشئًا عن الجهل بالعلل الفاعلة أو العلل الغائية، وإما أن يكون ناشئًا عن الجهل بالنتائج الفرعية التى تولدها إحدى العلل عند اتجاهها إلى غاية معينة، بحيث يكون الاختلاف البسيط فى العلل متبوعا باختلاف كبير فى المعلولات[٤٤].

"السبب والقانون العلمى": القانون هو البحث فى الجوانب الخارجية للظاهرة، بينما السبب هو البحث عن الجوانب الداخلية منها، " فيقول القانون مثلاً: إن ظاهرة المد ترتبط بعلاقة مطردة مع ضوء القمر، وهذه العلاقة خارجية، لا تعنى سوى وجود ارتباط بين ظاهرة وأخرى، بينما تسعى فكرة السبب إلى تحليل هذه العلاقة: لماذا يرتبط المد بضوء القمر؟[٤٥].

فكرة القانون إذن فكرة متواضعة بجانب فكرة السبب الفاعل.

-"الغائية": صفة كل ما يتجه قصدًا إلى هدف معين، أما الغاية فهى ما من أجله يكون الشىء أو العلل، حسب تعريف الجرجانى، والغائى نسبة إلى الغاية، ويستعمل خاصة وصفًا للعلة، فيقال العلة الغائية، ومبدأ الغائية: مبدأ يقرر أن لكل كائن غاية، وهو من علمى الأخلاق والجمال بمثابة مبدأ

السببية من علم الطبيعة، وله طابع الضرورة والشمول والبداهة كالمبادئ العقلية. أما المذهب الغائى FINALISM فهو نظرية تعزو إلى الطبيعة دورًا هامًّا فى تفسير الكون، وتربط ظواهره بالعناية الإلهية، ويقابل المذهب الميكانيكى[٤٦] أوالميكانيكية، Mechanism . ويرى (ماكس بلانك) أن الفيزياء النظرية الحديثة محتاجة إلى استخدام فكرة العلة الغائية إلى جانب العلة الفاعلية، وهذه العلة الغائية تمكن من تحديد المستقبل لأنها تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها، وهذا يمكن من استنباط سير الأحداث المقبلة[٤٧]، ومنه أخذ العلماء الحجة الغائية: Theological Argument للاستدلال بها على وجود الله تعالى.

"العلية التاريخية": تختلف العلية فى التاريخ عن العلية فى العلوم الطبيعية، "علية التاريخ منطق باطنى لوقائعه، أما العلوم الطبيعية فلا باطن لظواهرها، ومن ثم كانت العلة ترتبط بالمعلول فى علاقة ظاهرية، فضلاً عن إفادتها الحتمية"[٤٨]. ويرد الدكتور كمال جعفر: إن "قانون الضرورة أو الحتمية التاريخية ليس فى حقيقة أمره سوى تسجيل إنسانى أملاه الإلف والعادة، لتكرر الملاحظات والمشاهدات"[٤٩]، وهو يخالف فى هذا رأى الدكتور أحمد صبحى القائل بأن العلية التاريخية ليست إلا منطقًا باطنيًّا لوقائع التاريخ، تحكمها حتمية حقيقية.

"مبدأ العلية وفكرة السنة الإلهية":

تبين من دراسة بعض المصطلحات السابقة أن فكرة العلية أو السببية الفاعلية، بمعنى أن السبب هو الذى يفعل السبب ويوجده، لم تزل فكرة متأرجحة بين مد وجزر، كما أن مفهومها يلفه شىء من الغموض، رغم كل التعريفات والتفسيرات التى سقنا طرفًا منها. كما أن الفيزياء الحديثة، ودراسة اللامتناهيات فى الصغر، جعلت العلماء يكفكفون من سطوة فكرة العلية المقرونة بالحتمية المطبقة الشاملة. ومن هنا فإنا نرى آن من الأجدى أن لا يبحث فى العلية بهذا المفهوم الأرسطى الطاغى على الفلسفة الإسلامية، وعلى فلسفة العصور

الوسيطة، وشطر من الفلسفة الحديثة أيضًا، ويتأكد ذلك إذا عرفنا أن لفظ العلية بمعناها الأرسطى لم يرد فى القرآن الكريم، ونلاحظ أن العلماء المعاصرين المتشبثين بمبدأ العلية، قد ارتضوا لها معنى أو مضمونًا جديدًا يبعد عن مضمونها الأرسطى السائد.

وفى الحق أن القرآن الكريم والسنة المطهرة ينصَّان على نوع من العلاقة المسيطرة بين الحوادث أو الظواهر الكونية والإنسانية أيضًا، لكن لا يطلقان على هذه العلاقة مصطلح العلية، بل يطرح القرآن الكريم مصطلحًا أصيلاً وشاملاً هو: السنة الإلهية، أو سنة الله.

فسنة الله أو إرادته سبب أعلى وعام اقتضى أن تحدث ظواهر الكون بناء على أسباب ومسببات جزئية خاضعة لهذا السبب العام، الذى هو سنة الله أو إرادته.

وتتميز فكرة السنة أولا: بضمان الاستمرارية، حيث إن الخالق ألزم الكون على المسير فى هذا الطريق، طريق السنة الإلهية، ولن ينحرف الكون عن هذا المسير إذ إن سنة الله لا تتغير تغيرًا مطلقًا ولا نسبيًا، فهى لا تبدل ولا تتحول، يقول تعالى: ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ (فاطر:٤٣).

وبهذه السنة يخرج العلم من الإيمان بالصدفة الكونية التى تتنافى كليًا مع أسس العلم، كما تتميز فكرة السنة بأنها تخلصنا من العقيدة بفكرة العلية الأرسطية التى تعنى أن الظاهرة تسبب الأخرى على الاستقلال، وفكرة السبب الأرسطى التى تعنى أن مجموعة ظواهر تسبب ظاهرة أخرى على الاستقلال أيضًا، ولعل فكرة القانون، بمعنى التتابع الظاهر، مجرد التتابع، تقترب من فكرة السنة الإلهية[٥٠]، ومن ميزاتها أنها تهدينا إلى فكرة التناسق والمعقولية فى علاقات الكون، بمعنى أن هناك نظامًا عامًا تسير ظواهر الكون جميعا وفقا له، وأن طبائع الأشياء ومقاديرها وعلاقاتها كلها محكومة لذلك الهدف الكبير الذى يسير الكون إليه، ومن البَيِّن أن هذه المعقولية ليست فكرة تجريبية، بل هى مبدأ عقلى، فهى تفتح الطريق

إلى التجربة لمعرفة الكون[٥١].

"هناك أساس ثابت لمجموعة من القوانين يخضع لها التاريخ، يمكن بواسطتها فى الوقت نفسه تفسيره وربط حوادثه. وقد يشير القرآن إلى ذلك فى معرض الإخبار عن أحوال الأمم السابقة معقبًا على مصيرها بأنه من "سنة الله".... إن الثبات إذن هو فى القانون الإلهى.. والانتكاس أو الدمار المادى يمكن دراسة أسبابه تاريخيًّا فى نظر الإسلام... ويبقى وراء ذلك القانون الإلهى أو السنة الإلهية"[٥٢].

ولا ندعى أننا وفينا هذه النقطة الأخيرة حقها من الدراسة والبحث، فإن مسألة " العلية والسنة الإلهية أعمق من ذلك وأخصب، وهى بحاجة إلى دراسة مستقلة تخلص إلى نتائج علمية محددة، وحسبنا هنا أننا عرضنا لها بما يسمح به منهج الدراسة التى بين أيدينا.

وفى الختام لا بأس من أن نشير إلى أن مبدأ العليَّة فى العصر الحديث قد تأرجح بين المتحمسين له المدافعين عنه، وبين الرافضين له والمتجاوزين لأهميته، وسأسوق فيما يلى جملة نصوص واقتباسات تعبر عن رأى كل من الفريقين، دونما تعليق منا بعيدا عن الإطالة، يقول ديكارت مثلاً: "كل فكرة لا بد لها من علة، يكون لها من الوجود الفعلى بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود موضوعى"[٥٣]، ويفسر بعض الدارسين[٥٤] دفاع ماكس بلانك الشديد عن مبدأ العلية بأنه لا يعنى مطلقا، رفضه للقوانين الاحتمالية، لكنه يعتقد كذلك بأهمية قانون السببية فى الفيزياء باعتباره الدليل الذى يفتح الطريق أمامنا وسط عالم ملىء بالحوادث المضطربة[٥٥].

أما هكسلى Huxly فيقول: إننا لسنا سوى حلقات فى سلسلة عظيمة من الأسباب والنتائج تؤلف - فى اتصال لا ينقطع - ما هو كائن، وما قد يكون، وما قد كان، أعنى جملة الوجود ومجموعه[٥٦].

وأما المفكرون الإسلاميون المحدثون كإقبال ومحمد عبده فإنهم يؤكدون، غير مرة، إقرارهم بالسببية[٥٧]، ونجد صدر الدين الشيرازى يحمل حملا عنيفا على جاحدى العلية ونفاتها،

فيقول: "المتكلمون القائلون بنفى العلة والمعلول فى الموجودات، وبالقدرة الجزافية (يعنى عدم تعليل الأفعال الإلهية)، ليس لأهل العلم كلام معهم، لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية، وإيجاب المقدمات الحقة لنتائجها...." [٥٨].

وفى الفريق الثانى تساءل كل من هيوم ومالبرانش وباركلى بإلحاح عن منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقترانًا ضروريًا[٥٩]، ويقول الفيلسوف الأمريكى "سانتيانا": لا ضرورة فى العلاقة بين السبب والمسبب، وأنه لا يقين بأن القانون الطبيعى ثابت.... فليس لأية حادثة مبرر لوقوعها من حادثة أخرى، أى أن الحادثة المعينة لا تقع لأن شبيهًا لها قد وقع، أو لأن شيئًا آخر غيرها قد حدث... وليس هناك فى حكم العقل ما يمنع أن يقف هذا الاطراد الملحوظ فى وقوع الحوادث، بحيث يجىء المستقبل فيقطع الشبه بالماضى، لا بل إن هذا بعينه ما يحدث، ولولا ذلك لما كان هناك خلق جديد ولا تطور[٦٠].

وإن بعض التجريبيين قد أنكروا الضرورة العلية تمامًا[٦١]، أما المادية الديالكتيكية فقد تمكنت - فيما تزعم - من التغلب على المفهوم الميتافيزيقى الضيق للسببية، وقد كان الحل الذى قدموه هو التأثير المتبادل بين السبب والمسبب، أو بين المقدمة والنتيجة على حد قولهم[٦٢]. ولقد شكك "رَسِل" فى أهمية مبدأ العلية، بل واقترح على العلماء أن يحذفوه من مصطلحاتهم، يقول: "لقد ارتبطت السببية بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم، مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرًا مرغوبًا فيه. ويقول: إن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب، هو أنه لا وجود لمثل هذه الأمور فى الواقع، ويستطرد قائلاً: آمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والمسبب، لأنها فكرة غامضة[٦٣].

يبقى أن نذكر أن الفلسفة الإسلامية بحقولها المتعددة؛ المشائية، والكلامية، والتصوف، وأصول الفقه، قد أقرت بمبدأ السببية، لكن تفاوتت نظرات مفكريها وفلاسفتها فى تحديد اقتران السبب بالمسبب : هل

هـو اقـتران ضـروري أم اقـتران عـادى . فقد وقف الفلاسفة ، وعلى رأسهم أبو الوليد ابـن رشـد(٦٤) والمعتزلـة(٦٥) ومحيـى الـدين ابـن عربـى(٦٦) وابـن تيميـة(٦٧) إلى جانب القول بضرورية الاقتران السببى، ووقف الأشاعرة(٦٨) والغزالى إلى جانب عدم الضرورة.

أ.د / محمد عبد الله الشرقاوى

الهوامش:

(١) قارن: د. كمال جعفر، التصوف: طريقا وتجربة ومذهبًا، المقدمة، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م. وكذلك رسالتنا للماجستير عن موقف الصوفية من العقل ص٤٧.

(٢) التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون ٦٢٦/٣، ٦٢٨ مادة سبب، نشر خياط ، بيروت ــ وانظر كتاب أبى هلال العسكرى: الفروق اللغوية ص ٥٧ ، ط القدسى ، ١٣٥٣ هــ القاهرة.

(٣) أبو البقاء: الكليات ص٧٠٦ ط بولاق القاهرة ١٢٥٣هــ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة (سبب) المجلد (١١) كتبها دى بور وعلق عليها د. أبو ريده، تهران.

(٤) الجرجانى: التعريفات ص١٠٣ ط الحلبى بمصر.

(٥) ابن عربى: رسالة الحدود، وهو مخطوط هام بجامعة الرياض رقم ٧٣٥٢/١م ورقة ٢: ٣ وانظر للعسكرى: الفروق اللغوية ص٥٧.

(٦) الجرجانى، التعريفات، ص١٣٤ ط الحلبى بمصر ١٣٥٧هــ.

(٧) ابن ملكا أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة ج ٢ ص ٣٨٨ ط حيدر أباد الركن ١٣٥٨ هـــ،وقارن الدمشقى العطار، الرافعة للنقاب بين العلل والأسباب ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦ طلعت حكمة وفلسفة ص٦.

(٨) الجرجانى: التعريفات ص١٣٤.

(٩) معجم مجمع اللغة بالقاهرة ص ١٢٢/١٢٣-١٩٨٠م، والمعجم يغفل ميادين هامة فى الفلسفة الإسلامية، فلا يورد مصطلحاتها، مثل علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف.

(١٠) للدقة العلمية نقول: آثر المشائيون المسلمون الأوائل لفظ علة، مثل الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم ، أما المتأخرون من المسلمين فإنهم ساووا وزاوجوا بين اللفظين.

(١١) ابن تيميه: الرد على المنطقيين ص٣٨٠ ط لاهور، وانظر تعريفات الجرجانى ص١١١. ومنطق ابن تيمية ص١٧١، يقول ابن تيميه فى الرد على المنطقيين ص٣٨١: لفظ العلة فيه إجمال: فالعلة الفاعلة شيء، والعلة التى هى شرط شيء آخر، والشرط قد يقارن المشروط فى زمانه بخلاف الفاعل فإنه لابد أن يتقدم فعله.

ويمكن أن ينحصر مفهوم السبب فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى ثلاثة معان:

أ- هو العامل فى وجود الشيء، ويطلق على كل حالة نفسية، شعورية كانت أو غير شعورية، تؤثر فى حدوث الفعل الإرادى، وهو قسمان: عقلى وانفعالى ، واصطلح المحدثون على تسمية الأول منهما باعثًا Motif والثانى دافعًا mobile.

ب- هو المبدأ الذى يفسر الشيء تفسيرا نظريًا، وهو ما يتوصل به إلى غيره ، أو هو كما قال بعض الفلاسفة: ما يحتاج إليه الشيء فى ماهيته أو وجوده؛ لذلك سمى سببا عقليًا أو مبدأ، ومنه قولهم: سبب الوجود.

ج- وهو عند علماء الأخلاق ما يفضى إلى الفعل ويبرره = المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا) ج١ ص٦٤٨، المعجم الفلسفى (المجمع اللغوى) ص٩٧.

وانظر: Harre and Madden: Causal power ,1975,Oxford pp.82 100

(١٢) دائرة المعارف الإسلامية ج١١ ص٢١٧، وهى تنقل عن كتاب الطبيعة لأرسطو المقالة الثانية فصل٤،٣ وكتاب ما بعد الطبيعة، المقالة الأولى ٧/٣، والمقالة الثامنة وما بعدها وقارن كليات أبى البقاء ص٢٠٦، وتعريفات الجرجانى ص١٣٥والمعجم الفلسفى ج٢ ص٩٩ (د. جميل صليبا).

(١٣) الجرجانى: التعريفات ص١٣٥.

(١٤)ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا ط٢ المعارف بمصر ١٩٥٧م، وانظر الشهرستانى: الملل والنحل، تخريج د.محمد فتح الله بدران. القسم الثانى ص١٨٧، ط٢ الأنجلو.

(١٥) هنترميد: الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها: ترجمة د. فؤاد زكريا ص٤١٥، ط١ بمصر.

(١٦) د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص٢٢٠-١٩٦٧م. وانظر المعجم الفلسفى: (مجمع اللغة) ص١٢٣،٩٦.

(١٧) المصدر السابق ص ٦٥٠، وانظر المعجم الفلسفى (المجمع اللغوى) ص ٩٦- انظر: لالند: العقل والمعايير ص٧م: ٤٠، ترجمة د. نظمى لوقا، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩م. أبو البقاء: الكليات ص٢٠٦ ط بولاق القاهرة.

(١٨) د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٨١ ، ط٥.

(١٩) أبو البقاء: الكليات ص٢٠٦، ط بولاق القاهرة.

(٢٠) انظر مثلا: لإخوان الصفا رسالة رقم٤١ ط بمباى الهند ص١٤٢، لابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ط الأستانة ص٨٦، والفارابى: رسائل الفارابى ص٥٧.

(٢١) دى بور: دائرة المعارف الإسلامية ص٢١٥ ج١١.

(٢٢) قارن أبى اسحاق الشيرازى: اللمع فى أصول الفقه ص٥٧/٦٦ ط٣ الحلبى بمصر ١٩٥٧م/١٣٧٧هـ.

(٢٣) قارن د. جميل صليبا – المعجم الفلسفى ج٢ ص٥٩.

(٢٤) لنلاحظ أن السبب والعلة تدرسان هنا فى الفلسفة بمجالاتها الأربعة: الفلسفة التقليدية ، والتصوف، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه.

(٢٥) د. محمد حسنى الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى ص١٦٥ ط١ دمشق ١٩٧٧م، وانظر لأبى هلال العسكرى: الفروق اللغوية ص٥٦ /٥٧، وقارن لتقى الدين المدرسى: المنطق الإسلامى ص٤٣٥ ط بيروت ١٩٧٧م.

(٢٦) الجرجانى: التعريفات ص١٠٣.

(٢٧) ابن عربى: رسالة الحدود ورقة٣.

(٢٨) انظر مثلا: ابن كثير (إسماعيل ٧٧٤ هـ) تفسير القرآن العظيم ، ط مكتبة التراث الإسلامى بحلب-سوريا١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١ ص١٠٢، ج٤ ص٨١، ج٣ ص٢١٠، ج٣ ص١٠٣، وانظر كذلك تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ص٥٨٦ ج ٧ ط الشعب. وأ نظر كذلك تفسير الشهيد سيد قطب (فى ظلال القرآن) مجلد١ ص١٥٤ ط الشروق.

(٢٩) كالكندى والفارابى وابن سينا والبيرونى والعامرى وأبى الفتح الخازن وإخوان الصفاء وغيرهم.

(٣٠) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢٩،٣٠ ط٢ الحلبى بمصر١٩٨٥م تحقيق: المرحوم الدكتور عثمان أمين.

(٣١) ابن عربى: رسالة الحدود مخطوط رقم ١/٢٥٣٧ م ، مكتبة جامعة الرياض ٣/٢ وهى رسالة بالغة الأهمية لم تنشر بعد.

(٣٢) طبع فى مدريد ١٩١٥م.

(٣٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة سبب ٢١٥/١١ طهران.

(٣٤) المعجم الفلسفى ٤٤٢/١.

(٣٥) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص٤٢١.

(٣٦) قارن هنترميد الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا ص٤٢١ وانظر معجم الدكتور جميل صليبا الفلسفى ٤٤٢/١، وانظر بالتفصيل الدكتور أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ص٩١.

(٣٧) الدكتور محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٨٥، الدكتور على عبد المعطى: المنطق ومناهج البحث العلمى ص٦٠/٣٥٩ نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

(٣٨) انظر: محمد باقر الصدر، فلسفتنا ص٢٨٧ بيروت ط٣، ١٩٧٠م، وانظر: آفانا سييف: أصول الفلسفة الماركسية ص١٣٨/ ترجمة حمدى عبد الجواد.

(٣٩) هذه المصادفة فى نطاق الإنسان فحسب، أما بالنسبة لله تعالى فهى قصد وتدبير وحكمة.

(٤٠) د. أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ص٩٢، المنطق الإسلامى ص٤٣٦.

(٤١) انظر فى ذلك: أعمال أرسطو الكاملة المنشورة ضمن سلسلة: Great books of the western word v.8

-Aristotele: logic<p.75
Metaphysics: translated by ross p.499
Physics: translated by R.hardie p.259

(٤٢) المعجم الفلسفى ج ٢ ص ٣٨٣، د. قاسم: المنطق ص ٩٠-٩٤.

(٤٣) د. محمود قاسم: المنطق ص ٩٢، وقارن د. أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ص٩١.

(٤٤) انظر فى تفصيل ذلك: Stebing ,A modern Introduction to logic ,p.365,London, 1958, وكذلك الدكتور محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١١٦، ١٣٤ الإسكندرية، وكذلك المنطق ومناهج البحث العلمى للدكتور على عبد المعطى ٣٥٩ وما بعدها، وانظر إلى محاضرات الدكتور إسماعيل عبده فى الفلسفة الإسلامية ٧٥/ ١٩٧٦م ، ص ٩٠ وما بعدها.

(٤٥) تقى الدين المدرسى: المنطق الإسلامى ص ٤٤٣، وقارن المنطق للدكتور قاسم ص ٢٣٣.

(٤٦) معجم مجمع اللغة الفلسفى ص ١٣١/ ١٣٣.

(٤٧) د. عبد الرحمن بدري: مدخل جديد إلى الفلسفة ص٢٢٩ ط. دار القلم بالكويت ، وانظر منطق الدكتور قاسم ص ٩٦/١٠٠ط ٥. ويمكن أن يقارن فصول الغائية فى كتابى الدكتور على عبد المعطى : المنطق ومناهج البحث العلمى، والدكتور محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى. وكذلك فى كتاب تقى الدين المدرسى : المنطق الإسلامى، وكتاب د. حسنى الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى.

(٤٨) د. أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ ص ٤٢ / ٤٣ الثقافة الجامعية بالإسكندرية.

(٤٩) د. كمال جعفر: فى الفلسفة الإسلامية ص١١٠ مكتبة دار العلوم، ١٩٧٦م.

(٥٠) المدرسى: المنطق الإسلامى ص٤٤٠، ٤٤١.
(٥١) د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى ص١٧٥، الكويت ط٢.
(٥٢) د. محمد كمال جعفر: فى الفلسفة الإسلامية ص١٢٢، ١٢٣.
(٥٣) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين- نشر الأنجلو المصرية.
(٥٤) د. ياسين خليل: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة: دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية فى فلسفة القرن العشرين ط١، ١٣٩٠هـ/١٦٧٠م الجامعة الليبية- كلية الآداب، ص١٨٠، ١٨١، ١٨٢.
(٥٥) انظر:. Max plank: the philosophy of physics ,London ,1936 نقلاً عن: المصدر السابق.
(٥٦) ت. هـ هكسلى: المقالات الكاملة، ٢٤٤/١ عن الجبر الذاتى ص١٨٩ ترجمة د. إمام إمام.
(٥٧) انظر محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى، ترجمة عباس محمود ، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر ص١١٩.
وانظر للأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٧، نشر المطبعة السلفية بدون تاريخ.
(٥٨) صدر الدين الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية-ج ٣ ، نقلاً عن الشيخ مصطفى صبرى فى موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ، ج٢ ص ١٥٧ ، ط١ ١٩٥٣م مصر.
(٥٩) د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٤٢ ،١ ١٤٣، ط ١٩٤٥م مصر، وانظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ط٢ ١٩٥٥م، النهضة المصرية. وانظر: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث ص٢٦٥-٢٦٨ ترجمة د. الشنيطى، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٧م.
(٦٠) د. زكى نجيب محمود: حياة الفكر فى العالم الجديد ، ص ٢٥٦.
(٦١) حسن آل ياسين: هوامش على كتاب نقد الفكر الدينى ، ص ٣٤، ٣٥ ، ط المكتب الإسلامى بدمشق ، ط٤.
(٦٢) المادية الديالكتيكية، لمجموعة من الفلاسفة الماركسيين، ترجم ونشر فى دمشق ص١٩٦، وانظر: ف. ج أفاناسييف: أصول الفلسفة الماركسية ص١٣٦-١٤٠ دار الثقافة بمصر ١٩٧٥م .
(٦٣) انظر: 200 london 1918 B.russell: Mysticism and LOGIC P.199
(٦٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج١ ص٤٣-٤٤ .
(٦٥) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٩ (التوليد) ص٣٦، وانظر الخياط: الانتصار، ص٤٠.
(٦٦) ابن عربى الفتوحات: ج٣ ص١٣٥،١٣٤.
(٦٧) ابن تيمية: الفتاوى ج٨ ص١٣٣،٧٧٥، ج١ ص٤٩.
(٦٨) الجوينى: البرهان ج٢ ص٩١، وانظر الجرجانى: شرح المواقف العضدية ج٢ص٩، والسنوسى: المقدمة فى أصول الدين، ص٩٣.

المتناهى

المتناهى مصطلح فلسفى شاع استخدامه فى كتب الفلاسفة القدماء، وفلاسفة العصر الوسيط فى فلسفتهم الطبيعية والإلهية، وعند علماء الرياضة فى الحساب، ويقصد بالمتناهى الإشارة إلى الشىء الذى له بداية ونهاية.

اقترن الحديث عن المتناهى عند الفلاسفة بالحديث عن الزمان، والحركة، والجرم. ويقال المتناهى للجسم، ويقال أيضًا للقوة : إنها متناهية، وللموجود الممكن فهو متناه فى الإمكان، وهكذا.

وبالرجوع إلى المعجم الفلسفى لتحديد مفهوم المتناهى من منظوره الفلسفى وجدنا أن المتناهى ما له حد ونهاية ويمكن قياسه، ويقابل اللامتناهى[1].

مصطلح المتناهى يستخدم كذلك فى الحساب، فنقول للعدد الصحيح: إنه متناه إذا كنا نحصل عليه بإضافة وحدة أو عدة وحدات[2].

وبما أن المتناهى هو ما له نهاية، فالنهاية وفقًا لتعريف الغزالى لها: هى "غاية ما يصير إليه الشىء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شىء منه"[3].

والنهاية فى رأى سيف الدين الآمدى، هى النقطة التى إذا وقفنا عندها لم نجد بعدها شيئًا آخر من ذى الطرف، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن للزمان[4].

ويتفق الشيخ الرئيس مع الآمدى فى تعريف حدّ النهاية، فهى فى رأيه "ما به يصير الشىء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شىء منه"[5].

والحقيقة أن قضية النهاية واللا نهاية قضية شغل بها الفلاسفة على مر عصورهم، وبصفة خاصة فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الوسيط الذين وقفوا على هذه القضية وأبعادها، مما ذكره أرسطو فى كتبه، وبخاصة كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة.

فقديمًا أثار هذه القضية زينون الإيلى عندما قدم حججه المشهورة التى يثبت فيها امتناع الكثرة والحركة مستندًا إلى أن المسافة تنقسم إلى ما لا نهاية له، من ثم ألغى وجود الزمان والأبدية المطلقة. أما الفيثاغوريون فالزمان عندهم دائرى تكرارى يرتبط بنظرياتهم فى تناسق النفوس، لذا وحدوا بين الزمان والحركة. وانكساجوراس القائل "كانت جميع الأشياء معًا، لا نهاية لها فى العدد والصغر"[٦].

وأفلاطون وإن شارك الفيثاغوريين القول بهذه الفكرة، فالزمان عنده هو الصورة المتحركة للأبدية.

وأرسطو القائل بقدم العالم قد ذهب إلى القول بربط الزمان بالحركة، وهى عنده أزلية، وانتهى إلى القول بتناهى المكان والعالم، أما الزمان فلا متناهى، فهو مقياس الحركة الدائرية المستمرة، وهو دائرى تكرارى، إنه زمان أحداث متحركة لا ثبات فيها.[٧]

وبالجملة الزمان عند أرسطو ليس حركة، وإنما هو من جهة ما للحركة من عدد، ومن خلال فكرة الآن فهم أرسطو طبيعة الزمان، والآن عنده هو حلقة الوصل فى الزمان، وهو ليس جزءًا من الزمان وإنما هو حد[٨].

أما أفلوطين فالزمان عنده هو حياة النفس وحركاتها بعد أن تترك عالم الأبدية أو العقل الذى كانت تعيش فيه من قبل.

الزمان عنده ناتج عن اختلاف مراحل حياة النفس، وهو امتداد لحياتها التى بفضل اتصال مجراها يسير الزمان فى حركة تقدمية إلى الأمام، وهذا يعنى أن الزمان عنده هو الحركة، ليس بمعنى الحركة التى تخلق الزمان كما هو الحال عند أرسطو، ولكن الحركة عند أفلوطين هى التى تقيس الزمان، وبناءً على ما تقدم فحركة الزمان عند أفلوطين ليست طبيعية فيزيقية، وإنما هى حركة عقلية دائرية تكرارية فيها عود على نفسها باستمرار.

والزمان عنده زمان باطنى جوانى، وهو روحانى مثالى مصدره عالم النفس وليس العالم المحسوس.

يوجد الزمان لحظة صدور النفس من العقل، ويعود إلى الأبدية عندما

تتحد النفس بالعقل[٩]: لذا يتفق أفلوطين مع رأى آفلاطون فى طيماوس القائل بأن الزمان صورة متحركة أو محسوسة للأبدية[١٠].

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول: إن المتناهى عند فلاسفة اليونان ارتبط بالموجود المتحرك المحسوس، وإن تفاوتت نظرتهم إليه تبعًا لاختلاف رؤاهم بالنسبة للزمان والحركة.

أما عن موقف فلاسفة العرب من قضية النهاية واللانهاية فيمكننا التعرف عليه عند فلاسفة المشرق والمغرب، نذكر منهم فيلسوف العرب والإسلام أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى، فقد اهتم الكندى ببيان حقيقة جرم العالم[١١] وأنه متناه مستخدمًا المنهج الرياضى، وأثبت بالبراهين الرياضية آنه متناه مبطلاً فكرة لا تناهى العالم، ويعتمد منهج الكندى الرياضى فى بطلان لا تناهى العالم على:

١ -البديهيات وبخاصة بديهية التساوى، وبديهية الكل أعظم من الجزء.

٢ -مبدأ عدم التناقض.

٣ -برهان الخلف.

وقد وضح برهان الكندى على تناهى العالم القائم على بديهية التساوى، وعلى أساس برهان الخلف، فى رسالة جاءت تحت عنوان "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم" مؤكدًا أن "جرم العالم متناه، وكل محمول فيه متناه أيضًا؛ "لأنه فى رأيه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، وكذلك لا يمكن شىء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل.

وبما أن الزمان – كما عرفه الكندى – "مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء"[١٢] فهو إذن كمية، ووفقًا لرأيه فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، فالزمان عنده ذو أول متناه[١٣].

والتناهى لا يقتصر على الزمان وحسب عند الكندى بل يشمل أيضًا الحركة وكل ما يلحق الجرم، يقول موضحًا هذا المعنى: "فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان – الذى هو مفصول بالحركة - وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل، فمتناه أيضًا إذ الجرم متناه"[١٤].

ولهذا يذهب الكندى إلى إثبات ارتباط الجرم والزمان والحركة، فالجرم فى رأيه لا وجود له بلا زمان؛ لأن الزمان هو عدد الحركة أى مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان[١٥].

ويقدم الأدلة المثبتة لتناهيها (أى الزمان والجرم والحركة) خاصة وأنها لا يسبق بعضها بعضًا فى الإنية، فهى معًا فى الإنية، يقول: "فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل، فإنه الجرم ذات نهاية بالفعل اضطرارًا، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما، وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً فليست هذه النتيجة بواجبة" [١٦].

ويمتد تأكيد الكندى لإثبات تناهى الزمان إلى تقديمه دليلاً يثبت فيه أن الزمان الآتى لا يمكن أن يكون له نهاية بالفعل، وهو المسمى "بدليل تناهى الزمان من آخره"، وحجته فى ذلك أنه إن زيد على الزمن المحدود زمان محدود فلا يمكن أن تكون الجملة لا محدودة، فكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره[١٧].

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول إن الكندى كان حريصًا على إثبات تناهى العالم ورسائله[١٨]، خير دليل على ذلك، أنه قد كتب رسالة إلى أحمد بن محمد الخراسانى تحت عنوان "تناهى حركة العالم"، ورسالة أخرى بعنوان "مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذى يقال لا نهاية له، هذا فضلاً عما ضمنه من آراء وأفكار مثبتة لتناهى العالم فى رسائله الفلسفية، نذكر منها قوله: "فإن لم يكن متحركًا، فليس موجودًا مدة ولا حركة، وإن لم يكن حركة ولا زمان فلا شىء "من...إلى"، وإن لم يكن "من...إلى"، وإن لم يكن مدة فلا جرم"[١٩].

مجمل القول أن الجرم متناه عند الكندى، ومحمولاته متناهية أيضًا، يقول موضحًا هذا المعنى: "وما كان محصورًا فى المتناهى، فهو متناه بتناهى حاصره، فإن محمولات الجرم، التى لا قوام لها إلا به والمحصورة فيه، متناهية بتناهى الجرم"[٢٠].

الملاحظ أن حديث فلاسفة العرب

عن المتناهى ارتبط بشكل أو بآخر بحديثهم عن الزمان، فها هو الفارابى فى محاولته التوفيق بين فلسفة المعلم الأول وبين مصدره الإسلامى أول فكرة الزمان واعتبر إياه أنه حركة من حركات الفلك، فالزمان عنده بدء، وبدؤه هو البارى عز وجل، وبدء الشىء غير الشىء، وفى رأيه أن العالم بكليته وجد دفعة واحدة بلا زمان، ولكن أجزاء العالم كونها وفسادها فى زمان.

والعالم فى رأيه محدث، ووجوده بعد وجود الله بالذات، يقول موضحًا هذا المعنى: "إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات"[٢١].

وحدوث العالم وفقًا لرأى المعلم الثانى، وإن رأى وجوده بعد وجود الله بالذات، فإنه أبدع دفعة واحدة بلا زمان، وهذا مخالف لفكرة الخلق فى الإسلام، والتى يتضح فيها أن الزمان يعد عنصرًا هامًا من عناصر خلق الكون لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (الحديد:٤).

وهذا يعنى أنه ليس لحدوث العالم بدء زمانى عند الفارابى ؛ لأن البارى تعالى أبدعه دفعة واحدة بلا زمان، وإنما حدث الزمان عن حركة الفلك، ومن ثم فالكون والفساد أو التركيب والتحليل لا يجوز فى رأيه إلا فى الزمان، ومن هنا كان الزمان عنده هو عدد حركة الفلك، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء، ومن ثم فوجود الفلك فى رأيه خارج عن الزمان[٢٢].

أما الشيخ الرئيس ابن سينا، فإنه وإن عرَّف الزمان بأنه "مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، وأنه يضاهى المصنوع[٢٣].

فكمية الحركة عنده ليست من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان. وقد شرح لنا نصير الطوسى المعنى السينوى لكمية الحركة ذاكرًا أن الحركة كمية من جهتين:

١ -من جهة المسافة؛ لأن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها.

٢ -من جهة الزمان؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه.

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدمًا وضعيًا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين فى الوجود.

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة، ويصير بعضها متقدمًا وبعضها متأخرًا، بإزاء تقدم وتأخر أجزاء المسافة، إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان، على عكس المتقدم والمتأخر من المسافة[٢٤].

وقد ربط ابن سينا بين الزمان والحركة أيضًا فى حديثه عن المتناهى بعامة والعالم بخاصة -فالأبعاد فى رأيه متناهية -أما الأبعاد غير المتناهية فممتنعة الوجود. يقول موضحًا هذا المعنى: "لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء، ولا عدد يترتب فى الطبع موجودًا بالفعل بلا نهاية؛ وذلك لأن كل عنصر متناه فيمكن أن يفرض فى داخله حد، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر"[٢٥].

وبناء على ما تقدم فإذا كانت الأبعاد محدودة والجهات كذلك فالعالم عنده متناه. العالم عند ابن سينا ليس له خارج، فإذا لم يكن له خارج، لم يكن له شىء من خارج[٢٦].

وكذلك الجسم متناه وقوته متناهية، وحجته فى ذلك الشىء أن الأمور التى تحدث فى الوجود يكون لها أول من جهتين:

١ -أول الزمان وطرفه.

٢ -أول الزمان يكون ذلك الشىء فيه موجودًا وربما اتفقا، وربما اختلفا.

وعلى ذلك يرى ابن سينا أن الحركة وزمان حدوثها ليست أول حال توجد فيه، بل لا توجد لها أول حال توجد فيه انقسام زمانها أو مقدار مسافتها على سبيل المثال إلى ما لا نهاية[٢٧].

والرأى عندى أن ابن سينا فى حديثه عن الزمان والحركة جاء متابعًا لرأى أرسطو فيها، والقائل فى "السماع الطبيعى: "إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ولا للسكون ولا للتوقف"، فالسكون عنده مشروط فيه الزمان، "أما الأشياء التى لا تحتاج إلى زمان فقد توجد فى طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة، ومثل لا حركة

تحدث فى الشىء بعد الحركة" فالحركة عند أرسطو إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذى هو الآن، كان لا حركة موجودًا فى ذلك الآن(٢٨).

وبالجملة فالمتناهى وغير المتناهى يقالان عند ابن سينا للقوى إما بحسب المدة أو العدة مع أنهما قد يقالان للكم، ولما هو ذو كم، والحركة عنده هى علة الزمان، وهى وصفية دورية(٢٩).

أما فيلسوف المغرب العربى ابن رشد والملقب بالشارح الأكبر لأرسطو، فيرى أن الأجسام المتناهية ثقلها أو خفتها متناهية مثلها، وأنه لا يوجد واحد من الأجسام المتحركة حركة استقامة غير متناهية.

وبالرغم من إعجابه بفلسفة أرسطو إلا أنه اختلف معه حين قال بامتناع وجود جسم على الإطلاق لا نهاية له، سواء كان خارج العالم أو داخله، وحجته فى هذا الاختلاف أن ذلك الجسم إما أن يكون مركبًا أو بسيطًا، فإن كان بسيطًا كان أحد هذه البسائط ضرورة، وإن كان مركبًا كان تركيبه عن هذه، وانتهى إلى القول بأن العالم متناه فى العظم، وأنه لا واحد من الأجرام البسيطة غير متناه فى العظم، وإذا كانت متناهية فى العظم والعدد، فالعالم المؤلف عنها متناه ضرورة(٣٠).

وإنا نرى أنه بالرغم من تعدد وجهات نظر الفلاسفة فى المتناهى وصلته بالزمان والحركة والجسم والكم والمقدار والعدد وغيرها لاختلاف رؤاهم تجاهها، إلا أنهم اتفقوا على أهميتها وصلتها الوثيقة بالمتناهى سواء كان جسمًا أو قوة أو جرمًا، وانتهوا إلى القول بتناهى العالم.

أ.د / مرفت بالى

الهوامش:

(١) انظر المعجم الفلسفى، مجموعة المصطلحات العلمية والفنيـة، المجلـد العاشـر، ص١٦٦، الهيئـة العامـة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٨م.

(٢) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى (حرف الميم)، ص٣٨٨، دار الثقافة الجديدة ط٣، ١٩٧٩م.

(٣) الغزالى: رسالة الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عنـد العـرب، دراسـة وتحقيـق: د. عبـد الأمير الأعسم، ص٣٠٠، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م.

(٤) سيف الدين الآمدى: كتاب المبين فى شـرح ألفـاظ الحكمـاء والمتكلمـين، الفصـل الثـانى "فـى شـرح الألفاظ ومعانيها"، لفظ النهاية، ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب، ص٣٥١.

(٥) ابن سينا: رسالة الحدود، حد النهاية؛ وانظر أيضًا المصطلح الفلسفى عند العرب، ص٢٥٣.

(٦) د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية، ص١٩٣.

(٧) د. مرفت عزت بـالى: أفلـوطين والنزعـة الصـوفية فـى فلسـفته، ص٩٤، مكتبـة الأنجلـو المصـرية ١٩٩١م.

(٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٩) انظر أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، ص٩٧-١٠٠.

(١٠) انظر أفلاطـون، طيمـاوس (٣٧-٣٨) وانظـر د.عبـد الـرحمن بـدوى: الزمـان الوجـودى ص٦٧، ١٩٤٥م، وانظر الفصل الثالث مـن التسـاعية الثالثـة لأفلـوطين، د. أميـرة مطـر: الفلسـفة عنـد اليونـان، ص٤٤٩-٤٥٠.

(١١) يعرف الكندى الجرم بأنه ما له ثلاثة أبعاد (طول، وعرض، وعمق) انظـر رسـالة الكنـدى فـى حـدود الأشياء ورسومها، ص١١٤(ضمن كتـاب رسـائل الكنـدى الفلسـفية) القسـم الأول تحقيـق وتقـديم وتعليـق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، ط٢، ١٩٧٨م.

(١٢) انظر رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها، ص١١٥.

(١٣) انظر رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، ص٤٩.

(١٤) المصدر السابق، ص٤٩،٥٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص٥٠-٥١.

(١٦) المصدر السابق، ص٥٥.

(١٧) انظر الفن الثانى من رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، ص٥٨.

(١٨) لمزيد من التفصيل راجع رسائل الكندى الفلسفية، وانظـر د. أحمـد فـؤاد الأهـوانى: الكنـدى فيلسـوف العرب، ص١٤٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

(١٩) الكندى: رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، ١/١٩٦.

(٢٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب، ص١٥٩ – ١٦٠.

(٢١) الفارابى: "تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية " ص٧، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ.

(٢٢) الفارابى: الثمرة المرضية، رسالة المعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها، ص ٢٣، ٨٦؛ وانظر سعيد زايد: الفارابى، ص ٤٣-٤٤، دار المعارف ط٣، ١٩٨٠م.

(٢٣) انظر رسالة الحدود لابن سينا (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب، ص ٢٥٣).

(٢٤) انظر شرح نصير الدين الطوسى للفصل الخامس من النمط الخامس من الإشارات والتنبيهات ص٥٠٤-٥٠٦، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر "بدون تاريخ".

(٢٥) ابن سينا: عيون الحكمة، الطبعيات، الفصل الثالث ص١٩، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٤م.

(٢٦) انظر عيون الحكمة، ص ٢٠.

(٢٧) ابن سينا: المباحثات، (ضمن كتاب أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوى) ص١٨٧، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.

(٢٨) انظر المباحثات لابن سينا ص١٨٧، ١٩٧.

(٢٩) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، النمط الخامس، فصل ١٥، ١٦، ص٥٨١-٥٨٤.

(٣٠) ابن رشد: تلخيص كتاب السماء والعالم، وانظر أيضًا ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، ص٤٥١-٤٥٣، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣م.

مراجع للاستزادة:

١- د. الأعسم (عبد الأمير): المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

٢- المعجم الفلسفى (ضمن مجموعة المصطلحات العلمية أوالفنية)، المجلد العاشر، الهيئة العامة لشئون المطاع الأميريه ١٩٦٨.

٣- وهبة (د. مراد): المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٧٩ م.

٤- د. الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

٥- بالى (د. مرفت عزت): أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفتة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩١م.

٦- بدوى: (د. عبد الرحمن): الزمان الوجودى، دار الثقافة،بيروت، لبنان ١٩٧٣م.

٧- مطر: (د. أميرة حلمى): الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٨- كتاب تذكارى: ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د.عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣م.

٩- الكندى: رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندى الفلفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادى ابو ريده، دار الفكر العربى، ط٢ ١٩٧٨م.

١٠- الكندى: رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى.

١١- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، تحقيق د. أبو ريده.

١٢- الكندى: رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له.

١٣- الفارابى: تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية، طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٤٦هـ.

١٤- الفارابى: الثمرة الثمرة المرضية، رسالة المعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها، ص٢٣،٨٦.

١٥- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف (بدون تاريخ).

١٦- ابن سينا: المباحثات، (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ ١٩٧٨م.

١٧- ابن سينا: رسالة الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) .

١٨- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٤م.

١٩- ابن رشد: تلخيص كتاب السماء والعالم (ضمن كتاب ابن رشد مفكرًا عربيًا وورائدًا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، ص٤٥١-٤٥٣، المجلس الأعلى للثقاتفة، القاهرة ١٩٩٣م.

٢٠- سيف الدين الآمدى: كتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء أو المتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب).

٢١- الغزالى: رسالة الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب).

المعاد

يبرز القرآن الكريم عقيدة المعاد أو اليوم الآخر إبرازًا مؤثرًا، ويذكرها فى مواطن كثيرة، فأهوال المعاد فى القرآن الكريم جاءت فى نحو ألف وسبعمائة آية، وجاءت بأوصاف شتى وإشارات مقننة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ (البقرة:٨٥)، ﴿ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ (الحجر:٣٦)، ﴿ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الحجر:٣٥)، ﴿ يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ﴾ (الصافات: ٢١) ﴿ يَوْمِ ٱلْحِسَابِ ﴾ (ص:١٦) ﴿ يَوْمَ ٱلْأَزِفَةِ ﴾ (غافر: ١٨) ﴿ يَوْمَ ٱلتَّنَادِ ﴾ (غافر:٣٢)، ﴿ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ ﴾ (التغابن:٩) ﴿ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق:٤٤)، وما شاكل هذه الأوصاف والإشارات التى تاهت عقول أكثر العلماء فى طلب حقائقها وتصور كيفياتها[1].

ومشاهد "المعاد" فى القرآن الكريم ذات حقائق غلابة، والشخصيات التى تحتويها تتكلم وتتحرك فالملك، والشيطان، والأبرار، والأشرار، كل يتسمعون أدق التفاصيل النفسية، ولا يهمل القرآن أيَّة كلمة من شأنها أن تذكر بأهوال تلك الساعة الرهيبة.

وإذا كانت هذه هى مكانة عقيدة المعاد فى الدين أنْ تُذكر ،فإن الإيمان بها يستتبع الإيمان بكل العقائد الأخرى، ولا يتم إيمان بدونها؛ ولهذا فإن مما ينقض دعوى الشهادتين "أشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله" إنكار الإيمان باليوم الآخر، أو إنكار أى عقيدة أخرى من العقائد الستة، بل إن مما ينقض دعوى الشهادتين استحباب الحياة الدنيا على الآخرة، وجعل الدنيا هدف الإنسان الوحيد. قال تعالى: ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْكَـٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ فِى

ضَلَٰلِۭ بَعِيدٍ﴾ (إبراهيم:٢ -٣).

واشتركت كل الديانات السابقة على الإسلام فى تقرير عقيدة "المعاد" أو "اليوم الآخر" فاليهودية والمسيحية تقرران هذه العقيدة وتتحدثان عن البعث والنشور، والجنة والنار، كما يخبرنا بذلك القرآن الكريم، وإن كانت أسفار العهد القديم التى بين أيدينا الآن قد خلت من ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه. ومن ثم لا نجد من فرق اليهود الشهيرة من يؤمن باليوم الآخر على الوجه الذى يقرره الإسلام ففرقة الصدوقيين[٢]. تنكر قيام الأموات، وتعتقد أن عقاب العصاة وإثابة المتقين إنما يحصلان فى حياتهم. وفرقة الفريسيين[٣] تعتقد أن الصالحين من الأموات ينشرون فى هذه الأرض ليشتركوا فى فلك المسيح الذى سيأتى فى آخر الزمن لينقذ الناس من ضلالهم ويدخلهم جميعًا فى ديانة موسى؛ أى أن بعث هؤلاء سيحصل فى الحياة الدنيا[٤].

وقد ورد فى بعض فقرات التلمود ذكر للجنة والنار، ولكن فى صورة مضطربة هى إلى الخرافة والأساطير أقرب منها إلى الحقائق ؛ فتذكر هذه الفقرات أن الجنة تأوى إليها الأرواح الزكية وأنه لا يدخلها إلا اليهود، وأن أهلها يطعمون من لحم أنثى الحوت المملحة، كما يتناولون لحم طير كبير لذيذ الطعم ولحم أوز سمين، وأن شرابهم فيها نبيذ معتق عصره الله فى اليوم الثانى من الأيام التى خلق فيها العالم، وأن النار لغير اليهود من المسيحيين والمسلمين ومن إليهم[٥].

ولا يمكن أن يكون ذلك من عقيدة صحيح التوراة، وإنما من إضافات وتحريفات اليهود والنصارى؛ لأن كل ما ذكره القرآن الكريم عن المعاد وما فيه ليس عقيدة القرآن أو الإسلام وحده، وإنما هو عقيدة كل الكتب السماوية السابقة ما عُرف منها وما لم يُعرف، وعقيدة الدين الحق من يوم أن خلق الله الخلق حتى تقوم الساعة.

ويزعم بعض المستشرقين أن القرآن – وقد اهتم بقضية المعاد ذلك الاهتمام العظيم– ما هو إلا كتاب تهديد ووعيد وعذاب وعقاب، فهو إلى التخويف أقرب منه إلى الترغيب، حتى إن من

يقرؤه تعلق بذهنه مشاهد النار والعذاب أكثر وأسرع من مشاهد الجنة والثواب، وهؤلاء نسوا أو تناسوا أن القرآن الكريم ما ذكر من أحوال الآخرة إلا ما تصلح به أمور الدنيا وما هو مطلوب لهداية الناس وصلاح أمورهم، وأن مشاهد العذاب وإن كانت أكثر وأشد كما يزعمون فما ذلك إلا لزيادة التنفير منها ؛ لأن الكثرة الكاثرة من الناس غير مؤمنين: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٌ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (غافر:٥٩)، ﴿ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (هود:١٧) ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾ (يوسف:١٠٣) وشأن غير المؤمنين العناد واللجاج فاقتضى الأمر زيادة تخويف وترهيب كما أن فى ذكر النار ووصف ألوان عذابها بيانًا بطريق اللزوم للجنة ومدى نعيمها[٦].

وأخيرًا فإن القرآن الكريم وإن أطال الحديث فى قضية المعاد وذكر الجنة والنار والثواب والعقاب، فما ذلك إلا لأن الإيمان بهذه القضية ومتعلقاتها، والعمل من أجلها يستتبع الإيمان ببقية العقائد أو قل -إن شئت- إن الإيمان بهذه القضية ومتعلقاتها والعمل من أجلها هو الإيمان المطلوب.

وما من شىء فى دعوة الرسل - عليهم السلام - استبعده الناس واستغربوه وأنكروه واستهزءوا به كالدعوة إلى الإيمان باليوم الآخر، فترى أجيال الكافرين جيلاً بعد جيل مصرة على هذا الإنكار، وقد عرض القرآن الكريم نماذج من هذا الإنكار فى مثل قوله، تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ﴾ (الأنعام:٢٩) وقوله: ﴿ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗاۖ ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ ﴾ (ق:٣) وقوله: ﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ (النحل:٣٨) وغير ذلك كثير من الآيات التى تحكى استبعاد الناس واستغرابهم للبعث والمعاد، قال تعالى: ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلۡمُهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّنۡهَاۖ بَلۡ هُم

مِّنْهَا عَمُونَ ﴾ (النمل:٦٦).

لقد استبعدوا "المعاد"لأن مقدماته القريبة والظاهرة لا تدل عليه، كما يستبعد العامى رقمًا حسابيًا ضخمًا بدياته صغيرة جدًا لا تنبئ بنتيجته [٧].

هذا عن مكانة المعاد فى الدين، أما عن مكانته فى الفلسفة فقد اختلفت الفلسفات فى اهتماماتها بهذه القضية وتناولها لها . فبينما تجد الفلسفات الشرقية عمومًا والمصرية القديمة منها بوجه خاص تهتم بقضية المعاد اهتمامًا شديدًا نجد الفلسفة اليونانية مثلاً تكاد تسقط هذه القضية من مباحثها وإن بحثتها فإنها تبحثها عن طريق التتبع لا الأصالة إذ نجد هذه الفلسفة تتناول قضية المعاد فى المواضع القليلة التى تناولتها تحت بحثها موضوع النفس الإنسانية وخلودها عند من يؤمن بخلودها منهم، ويمكن أن نقول : إن موقف الفلسفة اليونانية من هذه القضية لا يعدو واحدًا من ثلاثة أمور :

إما إهمال وتناسٍ لها أو إنكار وجحد وهزؤ بها أو حديث عنها يندرج تحت حديثهم عن النفس وخلودها وهذا أفضل مواقفهم منها.

أما الفلسفة الإسلامية فقد جاء بحثها لهذه القضية منبئًا عن اهتمام الفلاسفة المسلمين بها ، وإن كان بحثهم لها اتسم بالعقلية المحضة فى قضية من قضايا الدين، وأ يًّا ما يكن فإن اهتمام الفلسفة الإسلامية بقضية المعاد لا يصل إلى اهتمام الفلسفة المصرية القديمة التى جعلت هذه القضية أم قضاياها الفلسفية والدينية معًا[٨].

المعاد عند فلاسفة المسلمين:

ينبغى قبل تناولنا لرأى الفلاسفة المسلمين فى قضية المعاد أن نُذَكِّر بأن الغزالى قد تعقب آراء الفلاسفة المسلمين وأخذ عليهم عشرين مسألة فَسَّقَهم فى سبع عشرة منها وكفرهم فى ثلاث هى:

١ - قولهم بقدم العالم .

٢ - إنكارهم علم الله الجزئى .

٣ - إنكارهم حشر الأجساد.

لكن ابن رشد رد على الغزالى، وقام بتوضيح آراء الفلاسفة وبيان وجوهها الصحيحة ناقضًا على الغزالى ما عقده من كفرهم وفسقهم. ...وأيًا

ما يكن فإن جملة الآراء فى المعاد يمكن أن تنحصر فيما يأتى:

١ - رأى يقول بالمعاد الجسمانى فقط.

٢ - رأى يقول بالمعاد الروحانى فقط.

٣ - رأى ينفى المعادين معًا.

٤ - رأى يقول بالمعاد الروحى والبدنى معًا.

٥ - وهناك رأى يتوقف فى المسألة وهو رأى "جالينوس".

ويمكن بطريقة أخرى أن نقول : إن الناس فى المعاد على صنفين: صنف هم الأقلون عددًا، والأضعفون بصيرة منكرون له، وصنف وهم السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به، وبعد ذلك فهم فرق: فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها وفرقة تجعله للنفوس والأبدان معًا، والقائلون بالمعاد للنفس فرق: فرقة تقول بتجسيم النفس، وفرقة تعتقدها جوهرًا نورانيًا من عالم النور مخالطًا للبدن الذى هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم:المجوس، والثنوية والمانوية، ومن ذهب مذهبهم، وسعادة النفس عند هؤلاء تكون بخلاص النور من الظلمة وخرقها الأفلاك، وخروجها إلى عالم النور، وشقاؤها يكون ببقائها فى العالم المظلم.

وفرقة ترى ذلك لها بالكرور فى الأبدان، وهم أهل التناسخ، وفرقة ترى ذلك لها بالاحتباس فى العالم العنصرى والانفلات عنه، وفرقه ترى ذلك باستكمالها لجوهرها وخلوصها عن تمكن آثار الطبيعة فيها، وهؤلاء هم الفلاسفة، ويهمنا من هذه الآراء فى هذا المقام مذهب الفلاسفة المسلمين الذى يرى الغزالى أنهم ذهبوا فيه إلى اعتقاد المعاد للنفس فقط، وينكرون معاد الأجسام ؛ لنرى حقيقة موقفهم ومدى صحة هذا الاتهام. وبادئ ذى بدء نقول : إن تمييز مذهب الفلاسفة عن رأى الإسلام نفسه فى قضية المعاد دليل على المخالفة بين الموقفين : موقف الفلاسفة، وموقف الإسلام من هذه القضية.

وشىء أخر نلحظه فى هذه القضية، وهو أن المفهوم من كلمة معاد عند الفلاسفة غير المفهوم منها عند الدين

غالبا. إذا إنَّ الدين يعنى بكلمة المعاد أى عود للناس والكائنات كلها أو للدنيا كلها بعد الموت والفناء فى حياة أخرى للحساب والثواب والعقاب، فالمعاد مشتق من العود ؛ أى عودة الحياة إلى كل الكائنات بعد موتها أو فنائها. أما عند الفلاسفة فهى تعنى عودة النفس أو الأرواح إلى ما كانت عليه قبل هبوطها إلى الأبدان، بمعنى أن النفوس كانت فى عالم علوى عقلى نورانى ثم هبطت إلى عالم الأجسام والظلمة والأبدان، ثم تعود مرة أخرى بعد الموت إلى عالمها الأول ؛ فعودها إلى عالمها الأول هو المقصود بالمعاد عند الفلاسفة، فكل من الدين والفلسفة يرى أن المقصود بالمعاد العود إلى حالة أو حياة سابقة قد انتهت أو زالت غير أن هذه الحالة أو الحياة بالنسبة للدين هى الحياة التى كانت عليها الكائنات للحساب. هذه الحياة التى تعود بعد انقطاع هو المقصود بالمعاد فى نظر الدين .

أما بالنسبة للفلسفة فإن المقصود بالمعاد ليس الرجوع إلى الحياة أو الحالة التى نحن عليها فى هذه الدنيا، بل رجوع النفس إلى الحالة والحياة التى كانت عليها قبل هبوطها إلى هذه الدنيا.

وبهذا نرى أنه وإن كان مفهوم المعاد فى كل من الفلسفة والدين هو العودة إلى حياة سابقة كانت موجودة قبل ذلك إلا أن هذه الحياة السابقة فى نظر الفلاسفة هى حياة النفوس قبل هبوطها إلى هذه الحياة الدنيا، أما بالنسبة للدين فهى حياة الناس والكائنات الموجودة فى هذه الدنيا. فالفرق واضح بين موقف الفلسفة والدين من مفهوم كلمة المعاد أو ما صدقها مما يدل على أن هناك خلافًا بين الموقفين أو الرأيين.

وأول ما يقرره الفلاسفة فى هذه القضية أنهم يؤمنون بالمعاد، فهذه حقيقة لا تحتاج إلى طول وقوف أمامها، يقررها الفارابى عند حديثه عن الموت والجزع منه ؛ إذ يرى أن الفاضل من الناس لا يجزع من الموت؛ لأنه يرى أن الخير الذى كان معه فى دنياه لا يفارقه بعد الموت، وهو إنْ جزع من الموت فلأنه كان يريد أن يستكثر من الخير فى هذه الحياة الدنيا لينال ثوابه بعد الموت[١٠]، والناس أمام الموت ثلاثة

أصناف عند الفارابى.

١ - الجهال : وهم يجزعون من الموت لما يفوتهم من الخير الذى كانوا فيه فى دنياهم .

٢ - الفساق: وهم يجزعون من الموت جزعًا مضاعفًا لما يفوتهم من خير كان لهم فى دنياهم، ولما يعتقدون من شقاء بعد الموت جزاء ما قدموا من شر وفسق.

٣ - أهل المدن الفاضلة : وهؤلاء لا يجزعون من الموت إلا بمقدار ما يفوتهم من استكثار الخير للمعاد (١١) .

أما ابن سينا فعندما يتحدث عن المعاد، أو عن بعض القضايا الدينية فإنه يفرق بين مستويين من الناس: العامة والخاصة ويقصد بالعامة ما عدا الفلاسفة والعلماء، وبالخاصة الفلاسفة والعلماء. وأيًا ما يكن فإن ما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون من آراء تجاه قضية المعاد نجدهم يقتربون فيه مرَّةً من الدين، ويبتعدون عنه مرات عديدة، وذلك راجع من جهة إلى أنهم فلاسفة ،ومن جهة أخرى إلى أنهم مسلمون، فهم معجبون بفلسفة اليونان، وهم أيضًا معتنقون شريعة الإسلام.

يريدون أن يرضوا الفلاسفة وألا يتعارضوا مع الدين، وكيف يتم ذلك وكثير من أراء الفلاسفة التى أعجبوا بها تتعارض أشد تعارض وأوضحه مع الدين.

ومن ثم وجدناهم يحاولون جهد أنفسهم التوفيق بين هذه الفلسفة والدين فى كثير من القضايا والمسائل. يوفقون تارة ويخفقون تارة أخرى ؛ مما جعل آراءهم فى كثير منها غير صحيحة ولا مستقيمة من جهة العقل والفلسفة ولا من جهة الدين والشريعة؛ وذلك نتيجة للمنهج المركب الذى انتهجوه فى بحث هذه المسائل، نعم المركب من غرور العقل ونصوص الشرع. ولو أنصف هؤلاء لانتهجوا فى بحث هذه القضية وما على شاكلتها من القضايا الدينية منهج الدين فى بحثها. وقد أتى الدين فيها بما لا زيادة بعده لمستزيد ، فأفاض القول فيها بقدر ما تحتمل عقولنا وأمسك عن قول ما لا تحتمل هذه العقول فيها. وتلك هى الحكمة كل الحكمة، فلو أن هؤلاء الفلاسفة تجنبوا الاعتماد على العقل

وحده فى بحثهم لهذه القضية لأتى حديثهم فيها أكثر استقامة وأقوم قيلا وأبعد عن الخلط والاضطراب وعما اتهموا به من الزيغ والضلال، وإن كانوا قد بذلوا قصارى جهدهم للتوفيق بين الدين والفلسفة فى هذه القضية.

ونستطيع أن نوجز رأى الفلاسفة فى المعاد بأنهم يعتقدون بالمعاد الروحانى فقط، ولا ينكرون البعث الجسمانى، ولكنهم يذهبون إلى تأويله على أننا غالبًا ما نجد لبعضهم مذهبين: مذهب باعتباره فيلسوفًا، ومذهب باعتباره مسلمًا، أما المذهب الذى له بوصفه مسلمًا والذى يعرضه للعامة فهو الاعتقاد بالمعاد الروحى والجسدى، أما المذهب الذى يعتقده بوصفه فيلسوفًا فهو البعث الروحانى فقط، ويذهبون إلى أن ما جاء فى القرآن الكريم من أمر المعاد الحسى يجب تأويله كما هو الحال فى الصفات الخبرية.

وأيًا ما يكن فقد سلك القرآن الكريم مسالك عقلية عديدة فى إثبات عقيدة المعاد حتى انتقلت تلك العقيدة أمام أدلته العديدة من حيز الجائز العقلى إلى حيز الواجب الدينى، أو أضافت إلى إمكانها العقلى وجوبها الدينى.

ومن العسير تتبع كل إشارات القرآن الكريم واستقصاؤها فى إثبات هذه العقيدة التى منها أن الشىء إذا لم يكن ثم كان وأعدم كانت إعادته أيسر، قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ ﴾ (الروم:٢٧) وليس شىء على الله بأهون من شىء، وإنما الأمر من قبيل التمثيل لتقريب المعنى. ومنها أن المعاد أمر ضرورى للثواب والعقاب الذى لا يتأتى فى الحياة الدنيا، فلابد من حياة أخرى قال تعالى: ﴿ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴾ (يونس:٤) كما استدل باليقظة بعد النوم على البعث بعد الموت، قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ

أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأنعام:٦٠)

وبالأرض الميتة تسقى بالماء فتعود إليها الحياة بعد الجدب والقحط، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (فصلت:٣٩).

ويطول بنا المقام لو أردنا إن نتتبع حديث القرآن الكريم عن المعاد وأدلته عليه، وأيًا ما يكن فإن المتدبر للقرآن الكريم يجد أن حديثه عن عقيدة المعاد كان ذا شقين: شق إثبات، وشق مشاهد وأحوال.وقد وفىّ في كل مما لا يزيد عليه، ومما يضمن لمتدبره ليس فقط الإيمان بتلك العقيدة ولكن العمل بمقتضاها أيضًا، وهذا هو الهدف الأسمى من الإيمان بتلك العقيدة بل ومن العقائد كلها[١٣].

ومن هنا جاءت تجلية القرآن لهذه العقيدة كما لم تجلها ديانة من قبل، فغدت وكأنها مشاهدة وليست من الغيبيات. ..فأمر المعاد لا غرابة ولا عجب فيه، ومعظم ما يحصل للناس من إنكار فيه، ناشئ من محاولتهم تصورهم كيفية هذا المعاد لا من وقوعه، وهذا مما يحل ويدق عن الأفهام، ويعلو على مدارك الإنسان، فيجب أن يرد إلى قدرة الله التي لا يعجزها شيء على أنه قد ورد في ذلك أن يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فَأَيُّ بُعْد – كما يقول الغزالي[١٤]– أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفس المحشورة.

على أننا نكاد نرى الناس جميعًا مطبوعين بفطرهم على الاعتقاد بالمعاد والإيمان في قرارة نفوسهم ؛ ولذلك نراهم يعنون بموتاهم ويشيعونهم إلى قبورهم، وفي هذا دليل على أن مصير موتاهم ليس إلى الفناء الأبدي ولا إلى العدم النهائي وإنما مآله إلى حياة أخرى، ومعاد جديد، فعناية الناس بموتاهم وتشييعهم لهم دليل قائم على إيمانهم العميق وشعورهم الصادق بالمعاد اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا،

آمنوا به أم لم يؤمنوا: ﴿ حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴾ (القمر:٥)، آخر ما يمكن أن نقوله لمنكرى المعاد أنه يجب أن نؤمن به ونتأهب له فإن كان حقًا فقد نجونا وهلك المنكرون، وإن كان باطلاً لم يضرنا هذا الاعتقاد، وغاية ما فى الباب أن تفوت علينا هذه اللذات الجسمانية، غير أنه يجب على العقل ألا يبالى بفوتها لأنها فى غاية الخساسة ومنقطعة سريعة الزوال والفناء، وما أصدق من قال:

قال المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الأموات قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر
أوصح قولى فالخسار عليكما

وبعد. فهذه نماذج قليلة مما تحدث عنه القرآن الكريم وهو بصدد قضية المعاد لإثباتها ومجادلة الملحدين فيها.. ولم يكتف القرآن الكريم بذلك بل أخذ يعرض فى آيات كثيرة، ومواضع متفرقة منه مشاهد يوم القيامة وما فيها من جنة ونار، ونعيم وعذاب، وألوان ذلك وصنوفه.

وهذه المشاهد من تمام قضية المعاد؛ إذ إن القرآن الكريم كما عرض لأسباب المعاد بشتى الأدلة وناقش منكريها بكل شبههم واعتراضاتهم -عرض هذه المشاهد التى تحدث فى المعاد لصنفين من الناس.

لهؤلاء الذين يؤمنون بالمعاد عقيدة وقولاً، ويكذبون به سلوكًا وعملاً لكى يرعوا ويزدجروا وتطابق أعمالهم أقوالهم عندما يقفون على ما فى المعاد من نعيم وعذاب، وعرضها أيضًا للمؤمنين بالمعاد عقيدة وعملاً ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم، ولكيلا يأسوا على ما فاتهم من متع الدنيا ولئلا يفرحوا بما آتاهم منها لأن ما عند الله خير وأبقى(١٥).

ومن هنا جاءت تجلية القرآن الكريم لهذه العقيدة كما لم تجلها ديانة من قبل فغدت وكأنها مشاهدة وليست من الغيبيات. بينما خلت توراة القوم – أو كادت– من ذكر لعقيدة اليوم الآخر بينما كانت تلك العقيدة موجودة فى ديانة موسى عليه السلام كما حدثنا بذلك القرآن الكريم، ولأنها ركن من أركان كل ديانة سماوية، وخلو توراتهم من عقيدة المعاد يرجع إلى

تحريفهم للتوراة، وفى أناجيل النصارى وأسفارهم تتردد كلمة القيامة كثيرًا ولكنها فى الغالب لا تعنى اليوم الآخر، وإنما يريدون به قيام المسيح عليه السلام من قبره بعد صلبه ودفنه بثلاثة أيام كما يعتقدون.... ويقتل، وبعد ثلاثة أيام يقوم"[16].

هذا.... ومما يمكن أن نسجله هنا عن عقيدة اليهود والنصارى فى "المعاد" هو غموضها وإجمالها، وقلة الحديث عنها، كما أن مما يؤخذ عليهم ذكر النصارى أن المسيح الرب يفصل بين الناس يوم القيامة مع أنه فى الحقيقة محاسَب -بفتح السين لا بكسرها- وأنه كثيرًا ما تُذكر القيامة عندهم ويُراد بها عند النصارى قيامات فى هذه الحياة الدنيا لبعض أحبارهم ورهبانهم وللمسيح أيضًا، وأن البعث عندهم للروح والجسد كما هو مقرر فى الإسلام.

هذا.... ومع أن اليهود والنصارى كانوا موجودين فى الجزيرة العربية قبل الإسلام فإن عقيدة "المعاد" لم تنتشر بين عرب شبه الجزيرة العربية؛ فظلت فكرة البعث فكرة غريبة عند بعضهم قوبلت باستنكار شديد من هؤلاء عندما جاء بها الإسلام كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ ۝ أَفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةُۢ ﴾ (سبأ:٧-٨).

ومن هنا جاءت تجلية القرآن الكريم لهذه العقيدة كما لم تجلها ديانة من قبل فغدت وكأنها مشاهدة وليست من الغيبيات[17].

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا، ٢٨٦/٣.

(٢) يذكر ابن حزم في الفصل، ١٦٣/١، ١٦٤: أن الصدوقية ينسبون إلى رجل يقال له صدوق قد انفردوا من بين فرق اليهود باعتقادهم أن العزير ابن الله تعالى عند ذلك وكانوا بجهة اليمن.

(٣) من أهم فرق اليهود وأكثرها عددًا في ماضي تاريخهم وحاضره، وهي تعترف بجميع أسفار العهد القديم وتؤمن بالبعث.

(٤) د. على عبد الواحد وافى: اليهود واليهودية، ص٤٩.

(٥) ومن له مسكة عقل يعرف من هذا الكلام أن أسفارهم هذه من صنع أيديهم.

(٦) وكيف يقال: إن القرآن كتاب تهديد، ووعيد والرحمة والمغفرة فيه سابقة على المؤاخذة والعقاب، قال تعالى: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ﴾ (غافر:٣) والحسنة فيه مضاعفة، ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (البقرة:٢٦١)، بل إن السيئة تمحى باجتناب سيئة أكبر منها: ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾ (النساء:٣١)، فكيف يصح مع هذا أن يقال: إن القرآن كتاب تهديد ووعيد.

(٧) ومثل قضية المعاد هنا واستبعاد الناس لها قضية صاحب الشطرنج التي تحكى أنه عندما اخترع صاحب الشطرنج الشطرنج عرض عليه أن يطلب مكافأة فقال: مكافأتي أن تضع في البيت الأول من بيوت الشطرنج حبة قمح ثم نضع في الثانية ضعفها، ثم في الثالثة ضعف ضعف ما وضعت في الثانية.... وهكذا حتى تتم بيوت الشطرنج الأربعة والستون. وتصور الملك أن هذا طلب بسيط تكفي فيه حفنة من القمح ولكن عندما حسبت تبين أن قمح العالم كله يومذاك لا يكفي ولا لسنوات لإتمام العملية.

"انظر عقيدة المعاد بين الدين والفلسفة للدكتور عبد الفتاح الفاوى، ص١٩.

(٨)عقيدة المعاد، ص٢٠.

(٩) السابق، ص١٠٥.

(١٠) انظر: الفارابى فصول متنوعة ،ص٨٤، تحقيق: د. فوزى مترى نجار.

(١١) السابق، ص٨٥.

(١٢) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٨٠ وما بعدها.

(١٣) انظر: د.عبد الفتاح أحمد الفاوى: العقيدة دراسة مقارنة، ص٣٣٤.

(١٤) المضنون به على غير أهله، ص٣٣٣ ضمن مجموعة القصور العوالى للإمام الغزالى.

(١٥) انظر: د.عبد الفتاح أحمد الفاوى: عقيدة المعاد، ص١٨٥.

(١٦) إنجيل مرقص: الإصحاح الثامن.

(١٧) العقيدة دراسة مقارنة، ص٣٥١.

المقولات العشر

المقولة بوجه عام: تطلق على كل تصور ذى مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع(١).

والمقولة عند أرسطو تعنى الإضافة أو الإسناد، وعلى ذلك فالمقولات عنده أمور مضافة أو مسندة، أى محمولات.

وبمعنى أدق المقولة عنده معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً فى قضية(٢).

وقد أطلق أرسطو اسم المقولات على أجناس الوجود، وأجناس الوجود هى الضروب المختلفة التى يمكن أن يوجد عليها شىء ما؛ أو أحوال الحمل المنطقى، وقد قال أرسطو بعشر مقولات أساسية وخمس بعدية، وخصص كتابًا بأكمله لدراسة المقولات ويشتمل على خمسة عشر فصلاً، خصص العشرة فصول الأولى لدراسة المقولات العشر الأساسية وهى: الجوهر، الكم، الكيف، العلاقة، الزمان، المكان، الملك، الوضع، الفعل، والانفعال. وخصص الفصول الخمس الأخيرة لدراسة مصطلحات عامة هى المقولات الخمسة التى أضافها بعد ذلك، وهى: التقابل، قبل، فى نفس الوقت، الحركة، الملك(٣).

وقد سمى العرب هذا الكتاب باسمه اليونانى "قاطيغو رياس"(٤) أى كتاب المقولات، ولا يشير أرسطو إلى هذه التسمية مطلقًا، وإنما يشير إلى تسميات أخرى، مثل قوله الأنواع الكلية العشرة، إلى غير ذلك من الإشارات، وهذا الكتاب من غير شك صحيح النسبة "لأرسطو"؛ لأنه يشير إليه فى كثير من المواضع(٥).

ويعد هذا الكتاب مدخلاً لكتاب العبارة، وهو يشتمل على نظرية فى الألفاظ، وهو فى مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلاً(٦).

ومن أهم الموضوعات التى تناولها أرسطو فى هذا الكتاب:

أ - الحدود بأنواعها: المشتركة، والمترادفة، والمشتقة.

ب -الأقوال المختلفة: البسيطة منها، والمركبة.

ج -دراسة تمهيدية للتفرقة بين الأجناس والأنواع ،وعلاقتها بالمحمولات.

د -نظرة عامة إلى المقولات الثمان المتعلقة بموضوعات الفكر.

هـ -الجوهر: وهنا يفرق أرسطو بين نوعين من الجواهر: جواهر أولية، جواهر ثانوية.

و -الكم: وهنا يقسمه إلى قسمين رئيسيين هما: الجزئى، والكلى.

ز -العلاقة: وقد أوضح أن بعض العلاقات يمكن أن تتضاد.

ح -الكيف: وينقسم الكيف عنده إلى: سالب، وموجب.

ط -الفعل والانفعال.

ى -دراسة لأنواع أربعة من التقابل هى: التقابل بالتضايف، التقابل بالتضاد، والتقابل بالسلب والإيجاب، التقابل بالملكية والعدم. وهذا النوع متداخل مع سابقه.

ك -الأضداد: وقد أوضح أرسطو أن الشر هو ضد الخير بوجه عام. وبالرغم من هذا فإنه يمكن أن يوجد نوعان من الشر متضادان.

ل -تمهيد لنظرية الحركة، وله فيه كلام عن الكون، والفساد، والنمو، والنقص، والاستحالة، والتغير المكانى.

م -وقد خصص أرسطو الفصل الأخير من كتاب المقولات للتعريف بالمصطلحات الواردة فى البحث.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية "إسحاق بن حنين" (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) ومحمد بن المقفع[٧] . وممن شرحه وفسره :"فورفوريوس"، "إصطفن الإسكندرانى"، و"اللينس يحيى النحوى"، " أمونيوس"، و" ثامسطيوس"، و" ثاوفرسطس" و"سبنلقوس" ولرجل يعرف "بثاون" شرح باللغة السريانية وآخر باللغة العربية، ويضاف إلى ذلك تفسير "سمبليقوس"، ومن غريب التفاسير قطعة تضاف "ليامبليخوس".

قال الشيخ أبو زكريا : يوجد بتفسير الإسكندر الأفروديسى نحو ثلاثمائة ورقة،وممن فسر هذا الكتاب أيضًا "أبو نصر الفارابى" (المتوفى عام٣٣٩هـ)، و"أبو بشر متى".

ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة لجماعة منهم: ابن المقفع، ابن بهريز، الكندى، إسحق ابن حنين، أحمد بن الطيب الرازى(٨).

ويبدو أن أرسطو قد أتم تحرير هذا الكتاب قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس(٩)، وقد كتب فوفوريوس وهو من المدرسة الأفلاطونية الحديثة شرحًا على هذا الكتاب، وكان له أثر ملحوظ جدًّا فى فلسفة العصور الوسطى(١٠)، وقد ذهب "كنط " إلى أن أرسطو قد جمع مقولاته جمعًا تجريبيًا بتحليل استخدام الرجل العادى لألفاظ اللغة(١١)، وقد يكون هذا صحيحًا ولا يقدح فى المقولات أنفسها، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيبًا منطقيًا جامعًا مانعًا(١٢)، كما لاحظ أن بعض المقولات الخمس الأخيرة متضمنة من قبل فى القائمة الأولى.

وقد اختلفت الآراء حول نظرية المقولات الأرسطية، هل هى ميتافيزيقية أم منطقية ؟ ومما لا شك فيه أن النظرية هى من ناحية ميتافيزيقية، ومن ناحية أخرى منطقية.

أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المقولات تعتبر صفات عامة للوجود وتعبيرًا عن التعينات الحقيقية له.

وأما من الناحية المنطقية، فإن المقولات هى عنصر القضية النهائى وهى تصورات عامة، وهى ككل تصور آخر خارجة عن كل علاقة.

والمقولات عند "كنط" هى التصورات الكلية الأساسية التى يتضمنها العقل الخالص، وهى صور قبلية للمعرفة، تستنبط من طبيعة الحكم فى مختلف صوره، وتمثل الجوانب الأساسية للتفكير النظرى أو الاستدلالى(١٣).

ونعلم أن "كنط" حين أراد أن يستكشف قائمة مقولاته رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة، وقد رأى كل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص، وبناء على هذا فقد قدم قائمة مقولات مشتملة على اثنتى عشرة مقولة.

وقد قسم كنط بحثه فى التصورات

القبلية أو المقولات إلى قسمين:

قدم لنا فى القسم الأول: عددًا من المقولات، وأوضح كيف وصل إليها، ويسمى هذا القسم من البحث التبرير الميتافيزيقى للمقولات.

وفى القسم الثانى: شرح ضرورة هذه المقولات للإدراك الحسى ولمعرفتنا لعالم الأشياء الطبيعية، ويسمى كنط هذا القسم من البحث التبرير الترنسندنتالى للمقولات[١٤] . والمقولات عند كنط هى:

١ -الكم (مقولة الكم) وتشتمل على:

أ -الوحدة.

ب -الكثرة.

ج -الاحتمال.

٢ -مقولة الكيف وتشتمل على:

أ -الإيجاب.

ب -السلب.

ج -التحديد.

٣ -مقولة الإضافة وتشتمل على:

أ -العلاقة بين الجوهر والعرض.

ب -العلاقة بين العلة والمعلول.

ج -الاشتراك (أى التأثير المتبادل بين الفاعل والمنفعل).

٤ -مقولة الجهة وتشتمل على:

أ -الإمكان والامتناع.

ب -الوجود واللاوجود.

ج -الضرورة والجواز[١٥].

والمقولات عند (رينوفيه) هى القوانين الأولية والعلاقات الأساسية، التى تحدد صورة المعرفة وتنظم حركتها، وعددها عنده مختلف عن عددها عند "كنط" ؛ لأنه يضيف إليها مقولتى الزمان و المكان[١٦].

وقد عرف مناطقة (بورت رويال) المقولات بأنها "الأصناف المختلفة التى أراد أرسطو أن يرد إليها كل موضوعات فكرنا، وذلك بإدراج كل الجواهر تحت الجوهر الأول، وكل الأعراض تحت التسع الأخرى".

وقد هاجم مناطقة (بورت رويال) وكذلك (جون ستيورات مل) مقولات أرسطو العشر، واتهموا أرسطو بأنه لم يكن دقيقًا أو متبعًا لمنهج معين، ولكن (تريكو) وهو أرسطى إلى حد كبير فى آرائه المنطقية، يرى أن المدرسين - والقديس توما الإكوينى، على الخصوص قد ردوا سلفا على هذه الاعتراضات، وذلك حين قبلوا العدد

الأرسطى للمقولات بشكل يثبت أساسها العقلى.

وقد أطلق المعاصرون اسم المقولات على التصورات الكلية التى تعود العقل أن يرجع إليها أحكامه وأفكاره، حتى إن بعض الوجوديين يطلقون اسم المقولات على القوانين الأساسية التى تحدد صور الانفعالات الوجدانية(١٧).

أ. د /محمد فتحى عبد الله

الهوامش:

(١) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٩٠-١٩١، مادة مقولة.

(٢) يوسف كرم، د. مراد وهبة، يوسف شلالة: المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٦٥ مادة مقولة.

(٣) د. محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكنط دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٣٨.

(٤) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة، الكاتب العربى للطباعة والنشر، ط١، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص١٩-٣٧.

وأيضًا د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص٢٥٣.

وأيضا د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٣٩٠.

(٥) -Aristotle: topica.b.i.ch9.103p-27-38 the works of Aristotle,Translated in to English under the editor ship of w.d.ross.vo1.oxford university press ,London,1928
B –Aristotle: Metaphysica.ba.ch 10,1018a30 the works of Aristotle Aristotle,Translated in to English under the editor ship of w.d.ross,vo1 Vii at the clarendon press second edition oxford 1960

(٦) عبد الرحمن بدوى: مخطوطات أرسطو فى العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٧-١٠.

(٧) بول كراوس: التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، مقالة ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية ؛ عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٠٦.

(٨) ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت، ص٣٦١ ــ ٣٦٢.

(٩) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج٢ ص٣٩.

(١٠) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د/ زكى نجيب محمود، مراجعة المرحوم أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٢، القاهرة، ٩٦٧ ام، ص ٩ .٣١

(١١) I.KANT ,PROLEGOMENT TO any future metaphysic that will be able to present it self as science trans by p lucas Manchester university press lsted ,Manchester, 1964p39

(١٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديث، دار المعارف، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٢٦.

(١٣) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ج٢، دار الكتاب اللبنانى، ط١، بيروت، ١٩٧٣م، ص٤١٠ ــ ٤١١ ــ مادة مقولة.

(١٤) د. محمود فهمى زيدان: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م، ص٢٢٢ ــ ٢٢٣.

(١٥) I.Kant ; critique reason trans by n. kemp smith 111 ,Macmillan,2nd,London,1961,pp110

(١٦) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج٢ ص٤١١: مادة مقولة.

(١٧) -A.TRICOT:TRANS DELOGIQUE FORMELLE. VRIN.1930.P 69

مراجع للاستزادة:

أولا: المصادر الأجنبية:

Aristolte: 1- Metaphysica ba. ch. 10.1018a3 the works of Aristotle,Translated in to English under the editor ship of w.d.ross.,vol viii ,at the clarendon press second edition ,oxford, 1960.
2-Topic. B.ICH.9.103B-27- 38. the works of Aristotle,Translated in to English under the editor ship of w.d.ross.vo1.oxford university press ,London,1928
3- ; critique reason trans by n.kemp smith ,Macmillan,2nd,London,1960
4-prolegomena to any future metaphysic that will be able to present it self as science trans by p lucas Manchester university press lsted ,Manchester, 1964.
Tricot.a,:traite delogique formelle.vrin.1930

ثانيا : المصادر العربية:

١- ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة د. ت.

٢- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢ أرسطو والمدارس المتأخرة، الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط١، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٣- المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤- د. على سامى النشار: المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف ط ٤، القاهرة، ١٩٦٦م.

٥- د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو، مكتبة النهضة المصرية ط ٤، القاهرة ١٩٦٤م.

٦- مخطوطات أرسطو فى العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.

٧- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة د/ زكى نجيب محمود مراجعة المرحوم أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٧م.

٨- د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، زيدان، د. محمود فهمي: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م.

٩- د. جميل صليبا المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، صليبا، د. جميل: ج٢ دار الكتاب اللبناني، ط١، بيروت، ١٩٧٣م.

١٠- د. محمد فتحى عبد الله :الجدول بين أرسطو وكنط دراسة مقارنة، عبد الله، د. محمد فتحى: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٩٥م.

١١- د. محمد فتحي عبد الله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفته العلوم للألفاظ العربيـة والإنجليزيـة والفرنسـية واللاتينية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط ٢، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.

١٢- بول كراوس: التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع مقالة ضمن كتاب التراث اليونانية، في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٣- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، كرم، يوسف: دار المعارف ط ٤، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٤- كرم يوسف، د. مراد وهبة، يوسف شلالة: المعجم الفلسفي، مكتبة يوليو، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٥ د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.

المكان

المكـان فـى اللغـة: هـو: الموضـوع والمنزلة والمحل[١].

والمكان عند المتكلمين: هو الحاوى للأشياء المتمكنة فيه، وهو ما يتناهى إليه الشىء، وهو (الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده)[٢].

وقد تأثروا فى هذا التعريف بأقوال الرواقيين.

أما فخر الدين الرازى (ت:٦٠٦هـ) فقد جمع فى تعريفه للمكان بين رأى أفلاطون وأرسطو، فيعرِّف المكان تارة بأنه الفراغ والفضاء والحيز الممتد الحاوى للأشياء، وأن وجوده حقيقى غير متخيل أو متصور عقلاً، ثم يعرفه فى موضع آخر من كتاباته: بأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، وهو معلوم بالضرورة، وأن الأماكن متخالفة بالماهية ومتباينة بالعدد، وأن الفضاء والخلاء من الواقعات التى يمكن التحقق من وجودها فى عالم الطبيعة بتتبع حركة الأشياء وتبدل مواضعها[٣].

والمكان عند الصوفية: يعنى المرتبة والموضع والمستقر الذى ينتهى إليه الصوفى بعد عبوره بحور الأحوال والمقامات[٤].

والمكان اصطلاحًا عند فلاسفة الإسلام: قد ورد فى سياق حديثهم عن وجود العالم والموجودات الطبيعية والحركة والزمان، وقد عبروا عنه فى بعض سياقاتهم بلفظة (الأين)، وهى إحدى مقولات أرسطو، وتعنى محل الجسم وهو: (كون الجوهر فى مكانه الذى يكون فيه، ككون زيد فى السوق)، وذلك على حد تعبير ابن سينا (ت:٤٢٨هـ)[٥]، فالأين هو حصول الجسم فى المكان، ويعرفه الجرجانى بأنه: (حالة تعرض للشىء بسبب حصوله فى المكان)[٦].

ويعرفه التهانوى (ت:١٧٤٥م - ١١٥٨هـ) بأنه: (هيئة تحصل للجسم

بالنسبة لمكانه الحقيقى)، (أى أنه الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز)[٧].

ولا نكاد نجد تباينًا كبيرًا فى تعريف فلاسفة الإسلام للمكان ؛ إذ ذهب الكندى (ت: نحو ٨٧٣ م -٢٦٠ هـ) إلى أنه حدود الجسم والتقاء أفقى بين المحيط والمحاط به[٨]، ويؤكد فى رسالته فى "ما لا نهاية له" أن المكان شأنه شأن الجسم والزمان والحركة من ناحية التناهى والحدوث ؛ أى أن المكان عنده مخلوق، وهو يتفق فى ذلك مع معظم المتكلمين[٩].

ويرفض الكندى القول بالخلاء والملاء المطلق فى العالم الطبيعى، فالخلاء والملاء من صور المكان المتكثرة، ويرجع ذلك لارتباط المكان بالحركة، فالمكان والزمان والحركة والجسم من المقولات التى لا يمكن تصورها منفردة فى العالم الطبيعى[١٠].

وإلى مثل ذلك ذهب أبو نصر الفارابى (ت:٢٦٠ هـ) إذ عرف المكان بأنه سطح الجسم الحاوى والمحوى، وعليه فليس للفراغ وجود حقيقى.

ويضيف؛ أن الأماكن التى تسكنها الأجسام الطبيعية تتناسب فى وضعها وحركتها مع خصائص الأجرام التى تحويها[١١].

ويعرف ابن سينا (ت:٤٢٨هـ) حد المكان بأنه السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، أما حد الملاء هو جسم له أبعاد تمنع أى جسم آخر للدخول فيه، وذلك بخلاف حد المتداخل الذى لا تمنع أبعاده دخول جسم آخر فى مكانه، فيحويهما مكان واحد[١٢].

ويرفض ابن سينا تعريف ربط دلالة المكان بالهيولى والصورة ؛ وذلك لأننا لا يمكن تصور الأشياء بلا مادة أو صورة، أما المكان فتحل فيه الأجسام دون أن يكون له جسم، أى أن المكان ليس له مادة ولا صورة كما أن المكان يحوى الحركة التى تحرك الأجسام من موضع إلى آخر دونه، فالمكان لا يتحرك ولكن الأجسام تتموضع فيه بموجب طباتعها وحركتها، ويرفض ابن سينا تعريف أبى البركات البغدادى (ت:٥٥٠هـ) للمكان بأنه الأبعاد الثلاثة؛ وذلك لأنه جعل من

المكان جسمًا يشغل حيزًا له أبعاد، هذا غير صحيح، ولما كانت الحركة مرتبطة بالمكان عند ابن سينا فإن دلالة المكان فوق فلك القمر، حيث حركات الأفلاك الدائرية تختلف عن ما كانت عليه فى عالم ما تحت فلك القمر، حيث ارتباط المكان بمقولتى الكون والفساد من جهة، كما أن الموجودات أو الأجرام تشغل أماكن معينة بالضرورة لا يمكنها مغادرتها من جهة أخرى[١٣].

ولم يبعد أبو حامد الغزالى(ت:٥٠٥هـ)[١٤]، و سيف الدين الآمدى (ت:٦٣١هـ) كثيرًا عن هذا التعريف، فالمكان عندهما هو السطح الباطن من الجوهر الحاوى للسطح الظاهر من الجسم المحوى[١٥].

وإذا انتقلنا إلى ابن باجة (ت:٥٣٣هـ) سوف نجده يَصِفُ المكان بأنه بسيط متصل غير مركب، وأنه متناهى فى الحقيقة وغير متناهى على سبيل المجاز، وأنه أزلى شأن الزمان والحركة، وقد خالف ابن باجة قانون الحركة الذى وضعه أرسطو: (إن زمان الحركة هو حاصل النسبة بين الوسط والثقل النوعى للمتحرك) مبينًا أن وسط الملاء يختلف فى مقاومته للحركة عن الأطراف[١٦].

وقد ارتبط مصطلح المكان كما بينا -بمصطلحين آخرين ألا وهما: (الخلاء أو الفضاء والملاء) فى كتابات المتكلمين والفلاسفة، وذلك بدلالات متقاربة فالخلاء عند معظمهم: هو بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة "الطول، العرض، العمق" على سبيل التصور والافتراض، فالخلاء ليس له مادة ولا جسم، فيعرفه الكندى: بأنه مكان لا متمكن فيه ؛ أى لا يحوى شيئًا. ويعرفه ابن سينا: بأنه بعد يمكن أن نعرض فيه أبعاد ثلاثة، وهو ليس بمادة، وهو قابل لتحل فيه الأجسام أو تخلو عنه، وهو عند عضد الدين الإيجى (ت:٧٥٦هـ): المكان الخالى عن الشاغل.

والخلاء عند أبى البركات البغدادى هو: كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع، ويعرفه سيف الدين الآمدى بأنه: بُعد قائم لا فى مادة، من شأنه أن يملأه الجرم. والخلاء فى العالم الطبيعى لا يقع عند

جل الفلاسفة أى أنه غير موجود، ولكنه واقع خارج العالم الطبيعى عند بعضهم، وأما وروده فى حديث الفلاسفة الطبيعيين فله دلالة خاصة تعنى (نوعًا من المكان، أو موضعًا لا متمكن فيه، أو امتدادًا لا يشغله شاغل)، وعلى النقيض من ذلك يرى جل المتكلمين أن للخلاء وجودًا حقيقيًا، ومنهم: الباقلانى (ت:٤٠٣هـ)، وفخر الدين الرازى، فى حين ينكر الغزالى وجوده إلا على سبيل الافتراض العقلى[١٧].

وجاء فى التعريفات للجرجانى أن الخلاء عند المتكلمين هو: فراغ لا يشغله شىء من الأجسام، ومن ثم ليس له وجود مادى بل هو من أمور التوهم والافتراض والإمكان؛ كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء داخل الكوب (فهذا الفراغ الموهوم هو الذى من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء)[١٨].

وينكر ابن رشد (ت:٥٩٥هـ) وجود الخلاء فى العالم الطبيعى والخارجى مسايرًا فى ذلك أرسطو ومنكرًا فى الوقت نفسه حجج ديموقريطس فى وجود الخلاء التى أخذ بها المتكلمون، ومعارضًا الرواقيين الذين ذهبوا إلى وجود الخلاء فى العالم الخارجى؛ أى غير الطبيعى. أما الملاء فهو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه[١٩].

وإذا ما انتقلنا إلى مصطلح الأين فهو عند الكندى هو نسبة الشىء إلى مكانه، وهو مرتبط بطبيعة الحال بالحركة والسكون عند الفارابى، وابن سينا، والغزالى[٢٠]. ومن ثم فهو ينقسم ويتعدد. ويفرق الغزالى بين الأين بذاته، والأين بالإضافة، فالأول: هو محل الشىء، مثل: محمد فى الدار أو فى البيت. أما الثانى: فهو الموقع مثل قولنا: زيد فوق البيت أو بداخله، أو أمامه، أو على يمينه، أو على يساره. والأين المضاف غير قائم بذاته؛ بل إن وجوده متوقف على وجود المحل والشىء المضاف إليه. أما إخوان الصفا، فقد وحدوا فى رسائلهم بين مصطلحى الأين والمكان، ولاسيما خلال حديثهم عن الحركة، ويبدو ذلك فى التعريفات

التى ساقوها لدلالة المصطلحين ؛ إذ ذهبوا إلى أن المكان فى أقوال الفلاسفة السابقين عليهم هو الوعاء الذي يحوى الأشياء كقولنا : إن مكان السمك هو الماء (فمكان كل متمكن هو الجسم المحيط به) وهو السطح الحاوى الذى يحيط بالمحوى، وهو الفضاء الذى يتحرك فيه الجسم طولاً وعرضًا وعمقًا ، ومن ثم فالمكان: مكيال الجسم، غير أنهم أكدوا أن المكان جوهر وليس عرضًا ، وأنه ملازم للحركة والزمان والجسم، وعليه رفضوا القول بلانهائية المكان ووصفه بالفضاء والفراغ والخلاء. والأين عند ابن باجة يكون كمال قواه متغيرًا ومنفعلاً وهى إحدى القوى التى يتحرك لها المتحرك وعلة تغيره يكمن فى صورته ونسبية الكمية[٢١]، أو النقلة من المكان إلى آخر، وحركة الأين عنده ليس فيها ما يزيل بالذات[٢٢]. والأين عند ابن رشد هو نسبة الجسم إلى المكان، مثل: القمر فى السماء، والسفينة فى البحر، والمكان بهذا المعنى أعم من الأين (فالمكان مأخوذ فى حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ فى حده المكان)[٢٣].

والأين عند سيف الدين الآمدى(١١٥٦ -١٢٣٣م) هو حالة الجسم خلال انتسابه أو وقوعه فى حيز مكانى[٢٤]. ولا ريب فى أن كتابات فلاسفة الإسلام عن مصطلح المكان جاءت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمعارف الطبيعية الإغريقية التى أخذوا عنها معظم نظرياتهم فى هذا المضمار، فقد تأثر معظمهم بتعريف أرسطو للمكان، وتأثر البعض الآخر بتعريف الرواقيين له؛ الذين عرفوه: بأنه فراغ متوهم، من ثم ليس له وجود فى ذاته ولا حقيقة له، ولا نكاد نلمح أثرًا لكتاباتهم فى هذا السياق فى الأبحاث العلمية المعاصرة، غير أننا يمكننا الوقوف على مواطن الأصالة فى كتابات فلاسفة الإسلام الطبيعية خلال محاولاتهم النقدية للنظريات الفلسفية التى ارتبطت بهذا المصطلح.

أ. د/ عصمت نصار

الهوامش:

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٢، ص٨٣٨.

(٢) عاطف العراقى: نحو معجم للفلسفة العربية، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص: ٩٥.

(٣) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٤٣٨، ٤٤١.

(٤) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولى،٢٠٠٦، ص١٢٨١.

(٥) ابن سينا: النجاة، تحقيق: ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ١٢٨.

(٦) الشريف الجرجانى: التعريفات، مكتبة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٨م، ص٣٥.

(٧) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٣ م، مادة: مكان.

(٨) الكندى: الرسائل الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الوهاب أبو ريده، دار الفكر العربى، ١٩٧٢م، ص١١٥

(٩) المرجع السابق نفسه، ص: ١٤٨.

(١٠) الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله، تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٤٨م، ص٥، ٩، ١٥، ٢٩.

(١١) أبو نصر الفارابى: الرسائل، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧م، ص١٣٧، ١٣٨.

(١٢) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، الهيئة المصرية العامة، القاهرة،٢٠٠٦م، ٢٥٤،٢٥٥،٢٥٩.

(١٣) محمد عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٦٠، ٢٦٨.

(١٤) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب، ص٢٩٧، ٣٤٨.

(١٥) سيف الدين الآمدى، المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص٩٦.

(١٦) معن زياد: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٥م، ص٩٩، ١٠٠.

(١٧) محمد عاطف العراقى: نحو معجم للفلسفة العربية، ص٤٠-٤٢.

(١٨) الشريف الجرجانى: التعريفات، ص٩٠.

(١٩) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٥٥م، ص١٧٨.

(٢٠) الغزالى: معيار العلم، ص:٢٠٧

(٢١) تيسير الأرض، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، د. ت، ص:٣٤ - ٣٧.

(٢٢) إخوان الصفاء: الرسائل، الجسمانيات الطبيعيات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦م، ج ٢، ص: ١٢،١٣،١٤.

(٢٣) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨ م، ص١١ وما بعدها.

(٢٤) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، ص: ٣٧٥.

مراجع للاستزادة:

١- إبراهيم محمد تركى: نظريات نشأة الكون فى الفكر الإسلامى.
٢- الألوسى: حوار بين المتكلمين والفلاسفة.
٣- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات).
٤- أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة.
٥- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام.
٦- بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين
٧- حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية.
٨- حسين مروة: النزعات المالية فى الفلسفة العربية الإسلامية.
٩- سامى نصر: فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى.
١٠- فتح الله خليف: فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين.
١١- لويس ما سنيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية.
١٢- محمود فتحى زيدان: من نظريات العلم الحديث إلى المواقف الفلسفية.

الملة

المعنى اللغوى لكلمة ملة:

قال الراغب الأصفهانى: أصل الملة من أمللت الكتاب[1].

قال الألوسى: والملة فى الأصل اسم من أمللت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه طريق ملول، أى مسلوك معلوم كما نقله الأزهرى، ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يميلها النبى ﷺ[2].

والملة بكسر الميم وتشديد اللام تطلق فى اللغة على:

١ -الدين والشريعة[3]: كما فى قول النبى ﷺ : "لا يتوارث أهل ملتين شتى"[4] يقال: ملة الإسلام، وملة النصرانية، وملة اليهودية،وقيل: الملة هى معظم الدين وجملة ما يجىء به الرسل وهذا مثل قوله: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ (النساء:١٢٥).

٢ -السنة والطريقة: تقول العرب: هذا طريق ممل: أى مسلوك معلوم[5]، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾(البقرة:١٣٠)

قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾(البقرة:١٣٠).أى طريقته ومنهجه[6].

وقوله تعالى: ﴿ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴾ (يوسف:٣٧).

قال الحافظ ابن كثير: أى هجرت طريق الكفر والشرك[7] قال البغوى: والملة هى الطريقة[8].

٣ -وتأتى الملة بمعنى الدين[9] قال ابن الأثير: والملة الدين، وجمعها ملل، وفى حديث عمر: ليس على عربى ملل، ولسنا بنازعين من يد رجل شيئًا أسلم

عليه، ولكنا نقومهم الملة على آبائهم خمسًا من الإبل[10].

المعنى الاصطلاحى للملة:

قال القرطبى رحمه الله: الملة اسم لما شرعه الله تعالى فى كتبه وعلى ألسنة رسله[11]. وقريبًا من تعريف القرطبى ما عرفت الملة بأنها: اسم لما شرع الله لعباده بوساطة أنبيائه؛ ليتوصلوا به إلى السعادة فى الدنيا والآخرة[12].

وقال الراغب الأصفهانى: الملة اسم لما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه؛ ليتواصلوا به إلى جوار الله[13].

وعرفت الملة بأنها: جملة الأصول والعقائد التى يبلغها كل رسول أو نبى إلى قومه خاصة، قبل بعثة النبى ﷺ[14]، وعلى هذا التعريف لا يصح لنا أن نقول: ملة الإسلام، وهذا محل نظر، بينما يفسر كثير من العلماء الملة بالدين[15].

وهذه التعريفات السابقة عرفت الملة الحق، ولم تنظر إلى الملل الباطلة أو المحرفة، وقد ورد القرآن الكريم إطلاق الملة على الدين والديانات الباطلة والمحرفة. قال الله تعالى: ﴿ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾ (يوسف:٣٧).

قال ابن كثير: أى هجرت طريق الكفر والشرك وسلكت طريق هؤلاء المرسلين[16]، وقوله تعالى: ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (ص:٧).

قال ابن كثير رحمه الله: أى سمعنا بهذا الذى يدعونا إليه محمد من التوحيد فى الملة الآخرة، قال مجاهد وقتادة وابن زيد: يعنون من قريش، وقال غيرهم: يعنون النصرانية[17].

فأطلق القرآن الملة على الحق، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة:١٣٠)

وقوله: ﴿ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الأنعام:١٦١).

وأطلق القرآن الملة على الديانات الأخرى، مثل قولة تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ (البقرة:٢٥) وقوله: ﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ

فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ﴾ (الكهف:٢٠).

وقوله: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ (الأعراف:٨٨).

قال الدكتور ناصر القفارى: ولكن المشهور لدى الأئمة كالأمام أحمد وغيره استعمال لفظ ملة بالمعنى العام، أى على الديانات السماوية والنحل البشرية، وقد جاء إضافة الملة إلى غير الأنبياء فى القرآن كما فى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ (البقرة:٢٥) وقوله: ويمكن أن يقال بأن الملة إذا دخلت عليه "أل" الاستغراقية فهى مخصوصة بالدين الذى شرعه الله وأنزله على أنبيائه. وإن تجردت من "أل"فهى بحسب ما تضاف إليه[١٨]. يقول الدكتور جود: لم أجد تعريفًا علميًا تحت مصطلح علم الملل باعتباره لقبًا على الفن المستقبل، وإنما وجدته تحت مصطلحات: (تاريخ الأديان) (ومقارنةالأديان) و(علم الأديان) وبما أن هذين المصطلحين (الملة) و(الدين) مترادفان فى هذا الفن فإنه يمكن تعريف علم الملل بما ورد تحت تلك المصطلحات، ويذكر الباحثون بأن علم الأديان يشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تاريخ الأديان، وهى تلك الدراسات الوصفية التحليلية الخاصة بملة ملة.

المبحث الثانى: الأسس والمبادئ، وهى ما يسميه المعاصرون بفلسفة الأديان، ويدرس فى هذا المبحث العلاقات بين الأسس التى تستند إليها الأديان المختلفة، من عقيدة وعبادة وشريعة وأخلاق ومعاملات، والغايات التى تهدف إليها.

المبحث الثالث: مقارنة الأديان، ويدرس فيه خصائص ومميزات كل دين ويوزان بينها وبين خصائص ومميزات الأخرى.

وإذا نظرنا من وجهة الشريعة الإسلامية، فإن أى دراسة للأديان لابد أن تتضمن تلك الأبحاث مجتمعة ؛ إذ لا يجوز دراسة تاريخ الأديان مستقلة لغرض المعرفة فقط، كما لا تصح مقارنة الأديان بدون نقدها وتمييز الحق

فيها عن الباطل، إذًا فالأبحاث الثلاثة متلازمة.

والآن ومما سبق يمكن أن نستنتج تعريفًا لعلم الملل فنقول: هو علم يبحث فى الملل من حيث منشأها وتطورها وانتشارها وأتباعها، وفى العقائد والأصول التى تتركز عليه الملل المختلفة وفى أوجه الاختلاف والاتفاق فيما بينهما مع المقارنة والمناقشة والرد[19].

الفرق بين الملة والدين:

إن الملة اسم لجملة الشريعة، والدين اسم لما عليه كل واحد من أهلها، ألا ترى أنه يقال: فلان حسن الدين ولا يقال: حسن الملة، وإنما يقال: هو من أهل الملة ويقال لخلاف الذمى الملىّ نسب إلى جملة الشريعة فلا يقال: دينى وتقول دينى دين الملائكة ولا تقول ملة الملائكة؛ لأن الملة اسم للشرائع مع الإقرار بالله.

والدين ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه إلى الله وإن لم يكن فيه شرائع مثل دين أهل الشرك، وكل ملة، دين وليس كل دين ملة، واليهودية ملة؛ لأن فيها شرائع، وليس الشرك ملة، وإذا أطلق الدين فهو الطاعة العامة التى يتجاوز عليها بالثواب مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ (آل عمران:١٩).

وإذا قيد اختلف دلالته، وقد يسمى كل واحد من الدين والملة باسم الآخر فى بعض المواضع لتقارب معنيهما، والأصل ما قلناه.

والفرس تزعم أن الدين لفظ فارسى، وتحتج بأنهم يجدونه فى كتبهم المؤلفة قبل دخول العربية أرضهم بألف سنة، ويذكرون أن لهم خطًا يكتبون به كتابهم المنزل بزعمهم يسمى دين دورى أى كتابه الذى سماه بذلك صاحبهم زرادشت، ونحن نجد للدين أصلاً واشتقاقًا صحيحًا فى العربية، وما كان كذلك لا نحكم عليه بأنه أعجمى وإن صح ما قالوه فإن الدين قد حصل فى العربية والفارسية اسمًا لشىء واحد على جهة الاتفاق، وقد يكون على جهة الاتفاق، ما هو أعجب من هذا، وأصل الملة فى العربية المل وهو أن يعدو الذئب على سن ضربًا من العدو،

فسميت الملة ملة لاستقرار أهلها عليها، وقيل: أصلها التكرار من قولك: طريق مليل، إذا تكرر سلوكه حتى توطأ، ومنه الملل وهو تكرار الشيء على النفس حتى تضجر، وقيل: الملة مذهب جماعة يحمى بعضهم لبعض عند الأمور الحادثة، وأصلها من المليلة؛ وهى ضرب من الحمى، ومنه الملة موضع النار: وذلك أنه إذا دفن فيه اللحم وغيره تكرر عليه الحمى حتى ينضج، وأصل الدين الطاعة، ودان الناس مالكهم أى أطاعوه، ويجوز أن يكون أصله العدة ثم قيل للطاعة دين؛ لأنها تعتاد وتوطن النفس عليه[20].

أ.د محمد على الجندى

الهوامش:

(١) المفردات فى غريب القرآن الكريم، للراغب الأصفهانى ص٤٧١.

(٢) روح المعانى ٤٨٨/١.

(٣) القاموس المحيط ٥٣/٤، وتفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ١٣٢/٢.

(٤) رواه أبو داود كتاب الفرائض باب هل يرث المسلم الكافر (٢٥٢٣).

(٥) لسان العرب ٦٢٨/١١.

(٦) تفسير القرآن العظيم ٦٢٨/١.

(٧) تفسير القرآن العظيم ٣٨٩/٤.

(٨) تفسير البغوى معالم التنزيل ١٤٣/١.

(٩) لسان العرب، ٦٢٨/١١، والمعجم الوسيط ٨٨٧/٢.

(١٠) النهاية فى غريب الحديث والأثر ٧٩٠/٤.

(١١) الجامع لأحكام القرآن ٩٣/٢.

(١٢) المعجم الوسيط ٨٨٧/٢.

(١٣) المفردات ص٤٧١.

(١٤) الموسوعة الميسرة ١١٥٢/٢.

(١٥) انظر: لسان العرب ٦٢٨/١١، وانظر: مختار الصحاح، للرازى ص٥٤٧، والقاموس المحيط ٥٣/٤، والتعريفات للجرجانى ص٩٠، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوى ١٤٨/٤، والنهاية، لابن الأثير ٨٩٠/٤.

(١٦) تفسير ابن كثير ٣٨٩/٤.

(١٧) تفسير ابن كثير ٥٥/٧، وانظر : تفسير القرطبى ١٥٢/١٥.

(١٨) مقدمة فى الملل والنحل د. ناصر القفارى ص٧-٩.

(١٩) علم الملل ومناهج العلماء فيه د. أحمد عبدالله جود ص١٠ -١١.

(٢٠) أبو هلال العسكرى: معجم الفروق اللغوية ص٥٠٩.

مراجع للاستزادة:

١- الشهرستانى: الملل والنحل.

٢- ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل.

٣- الأشعرى: مقالات الإسلاميين.

٤- ابن تيمية: مجموع الفتاوى.

٥- ابن تيمية: العقيدة الواسطية.

النبوة

بمحض الفضل الإلهى تأتى النبوة يهبها الله لمن يشاء من عباده ويختص لها من يريد من خلقه فلا تدرك باكتساب أو اجتهاد فى العبادة، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾ (البقرة:١٠٥)، فلو انقطع المرء إلى العبادة بالكلية وتخلى عن كل الرغبات والشهوات وسائر متع الحياة لم يؤهله ذلك أن يكون نبيًا ورسولاً ولو تلقى من المعارف ما تلقى واشتعل ذهنه حدسًا بتلك المعارف لم يرشحه ذلك أن يكون نبيًا خلافًا لبعض الصوفية وبعض الفلاسفة.

ومع أنها هبة فإن الله يهيئ لها بإعداد خاص عبدًا من عباده فيحفظه ويضفى عليه من الكمالات ما يجعله أهلاً لهذه الهبة الإلهية. يخلقه على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقى الوحى، فلابد لصاحبها من استعداد فى الجملة، ثم وراء ذلك التوفيق، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمًا وَعِلۡمًا ﴾ (القصص:١٤) وقال: ﴿ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾ (الأنعام: ١٢٤) فالنبى يخلق خلقة مناسبة لمراد الله من إرساله، قال ابن هشام: كان رسول الله ﷺ يحدث عما يحفظ به فى صغره وأمر جاهليته فيقول: لقد رأيتنى فى غلمان من قريش ننقل حجارة لبعض ما يلعب به الغلمان، كلنا قد تعرى، وأخذ إزاره، فجعله على رقبته يحمل عليه الحجارة، فإنى لأقبل معهم كذلك وأدبر، إذ لكمنى لاكم لكمة وجيعة؛ ثم قال شد عليك إزارك. قال: فأخذته وشددته على، ثم جعلت أحمل الحجارة على رقبتى وإزارى علىّ من بين أصحابى[1] ولكن هذا الاستعداد مهيئ لاصطفاء الله تعالى وليس موجبًا له، وذلك معنى قول بعض المتكلمين: إن الاستعداد الذاتى ليس موجبًا للرسالة خلافًا للفلاسفة، ولما اعترض المشركون من كفار

قريش على رسالته ﷺ واستغربوا أن تنزل الرسالة على يتيم فقير، ورأوا أنها لابد أن تكون لفتى عظيم من أشراف قريش وعظمائها جاء الرد الإلهى الزاجر بأنها اصطفاء واجتباء قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ۝ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ (الزخرف:٣١، ٣٢).

فإذا لم يشأ الله تعالى أن يترك أمر الرزق – وهو أمر حقير بالنسبة للنبوة – لأهل الأرض بل قسم ووزع وحدد لكلٍّ نصيبه، فكيف يترك أمر النبوة إلى أهواء الناس، وهذا سر قوله تعالى: ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾(الزخرف: ٣٢) فالذى وهب الرزق هو الذى وهب النبوة، وخلاصة القول أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم -هم خيرة الخلق وصفوة البشر، وإكرامهم بالنبوة إنما هو بمحض الفضل الإلهى والحكمة الربانية، ولا يمكن لأحد مهما سما فى الكمال أن ينال مرتبة النبوة عن طريق الرياضة النفسية أو الجهد فى الطاعة والعبادة قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَـٰبِدِينَ ﴾(الأنبياء:٧٣).

وجه الحاجة إلى الرسل:

عجز العقول عن الاهتداء إلى معرفة الله ومعرفة أمره ونهيه وقصورها عن إدراك طريق عبادته وطاعته وجهلها بأمور الآخرة وما تتطلبه من دنياهم هو الذى من أجله أرسل الله الرسل رحمة منه تعالى بعباده ولطفًا بهم وإحسانًا إليهم، يرشدونهم إلى معرفة الله، ويدلونهم على طريقة عبادته طاعته، ويبلغونهم أوامره ونواهيه ووعده ووعيده ويعلمونهم من أنباء الغيب ما أذن الله لعباده فى العلم به ؛ كالملائكة والجن وأحوال الآخرة والجنة والنار، ولهذا وما فى معناه بعث الله الأنبياء والمرسلين يرشدون الناس إلى الخير والشر والطريق الموصل إليهما والجزاء المترتب

على كل منهما، وكان هذا رحمة من الله تعالى بعباده ؛ لأن سنته قد جرت فى خلقه ألا يعاقب أمة قبل أن يبعث إليها رسولاً ؛ وذلك حتى لا يدع لأحد من البشر عذرًا": ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء: ١٥)، ولئلا يقول الناس يوم القيامة: ﴿ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ﴾(المائدة: ١٩)، وتكون لهم ذريعة لعدم الإيمان أو حجة على الله تعالى فى عدم استحقاقهم للعذاب": ﴿ وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴾ (طه: ١٣٤).

فحاجة العالم الإنسانى إلى الرسل أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأفراد، وبعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية، قضت رحمة المبدع الحكيم بسدادها، ونعمة من نعم واهب الوجود ميَّز بها الإنسان عن بقية الكائنات من من جنسه، ولكنها حاجة روحية، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها أو إبداعها ما فيه سعادتها فى الحياتين[٢].

ومن جهة أخرى نرى أن حكمة الله اقتضت أن يكون الإنسان اجتماعيًا بطبعه ولا يصلح أمر جماعته إلا شريعة مَنْ فطره، واقتضت حكمته أيضًا أن يكون البشر قابلاً للتعليم والصلاح، وجعل عقولهم صالحة لبلوغ الخير والشر بخلاف الحيوان.

ولطغيان الشر على الخير اقتضت حكمته أن يساعد الناس على فعل الخير الذى يرضاه وترك الشر الذى يكرهه فبعث الأنبياء والمرسلين دعاة للبشر ومعينين لهم على بلوغ الخير وهجر الشر، وإن كانت الطاعة قد وجدت بمقتضى العقل – كما يقول بعضهم– فإن كيفية الطاعة غير معلومة، فكان إرسال الرسل قطعًا لكل عذر وحجة إذا سئلوا عن جرائم أعمالهم، وإن كان سؤالهم عن هذه الجرائم قبل إرسال الرسل عدلاً ؛ لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل فإن رحمته اقتضت هذا الإرسال[٣].

ولكن قد يقول قائل: إذا كانت بعثة الرسل حاجة من حاجات البشر وطريقة لسعادتهم الدنيوية والأخروية

فما بالهم لم يزالوا أشقياء عن السعادة، بعداء يتخالفون ولا يتفقون، يتقاتلون ولا يتناصرون، يتناهبون ولا يتناصفون، حشو جلودهم الظلم وملء قلوبهم الطمع عند أهل كل ذى دين، دينهم حجة لمنازعة من خالفهم، فيه واتخذوا منه سببًا جديدًا للعداوة والعدوان فوق ما كان من اختلاف المصالح والمنافع، بل أهل الدين الواحد قد تنشق عصاهم وتختلف مذاهبهم فى فهمه، فيسفكون دماءهم، ويخربون ديارهم إلى أن يغلب قويهم ضعيفهم، فيستقر الأمر للقوة لا للحق والدين، فها هو الدين الذى تقول : إنه جامع الكلمة ورسول المحبة كان سببًا فى الشقاق ومضرمًا للضغينة، فما هذه الدعوى وما هذا الأثر؟

والجواب أن ذلك بعذر من الأنبياء وانقضاء عهدهم ووقوع الدين فى أيدى من لا يفهمه أو يفهمه ويغلو فيه، أو لا يغلو فيه ولكن لم يمتزج حبه بقلبه، أو امتزج بقلبه حب الدين ولكن ضاقت سعة عقله عن تصريفه تصريف الأنبياء أنفسهم أو الخيرة من تبعتهم وإلا فقل لنا أى نبى لم يأت أمة بالخير الجم والفيض الأعم ولم يكن دينه وافيًا بجميع ما كانت تمس إليه حاجتها فى أفرادها وجملتها.

إن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الفرد، بل بمنزلة السمع والبصر. أليس قد يسىء البصير استعمال بصره، فيتردى فى هاوية، يهلك فيها وعيناه سليمتان تلمعان فى وجهه، يقع ذلك لطيش أو إهمال أو غفلة أو لجاج وعناد وقد يقوم من العقل والحس ألف دليل على مضرة شىء ثم يخالف بتلك الدلائل الظاهرة. ولكن وقوع هذه الأمثال لا ينقص من قدر الحس أو العقل فيما خلق لأجله. كذلك الرسل عليهم السلام أعلام هداية من الناس من اهتدى فانتهى إلى غايات السعادة، ومنهم من غلط فى فهمها أو انحرف عن هديها فانكب فى ميهاوى الشقاء، فالدين هاد، والنقص يعرض لمن دعوا إلى الاهتداء به: ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٦).

هذا وعمدة شبه منكرى النبوة أن فى العقل مندوحة عن البعثة وهو قول البراهمة والصائبة، ويمكن أن يرد عليهم بأن فائدة الشرع تفصيل ما

حكم به العقل وبيان ما يقصر عنه. وإذا كان العقل يمكن أن يصل إلى الإيمان بوجود الخالق فهل يستطيع أن يهتدى إلى طبيعة عبادته وطاعته وغيرها، فكما لا يستغنى بخبرة العوام عن الطبيب فكذلك لا يستغنى بالعقل عن النبى . ومن شبههم أيضًا أن الأنبياء قد يأتون بما لا يوافق العقل والحكمة؛ كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه، وتحمل الجوع والعطش فى صوم أيام معينة، وتكليف بعض الأفعال الشاقة كما فى الحج، ولكن عدم الوقوف على الحكمة فى تلك الصور لا يلزم منه عدم الحكمة؛ إذ لله من الحكمة فى أفعاله وأوامره ما استأثر بعلمه.

وماذا يقول البراهمة وهم يؤمنون بالله فى إيلام البهائم والأطفال دون أن يقترفوا ذنبًا، فإن قالوا لحكمة قصدها الله فإنه يرد عليهم بأن الأمر بالذبح وغيره مما أثاروه فى دعوى إنكار النبوة لحكمة قصدها الله[٤].

وباختصار فإن الرسل إذا أتوا بما يطابق العقول فبعثهم توكيد لما توصلت إليه، فضلاً عن أن العقل يأتى بالكليات. أما التخصيص وتعيين الجزئيات فمن الرسول. وإن أتوا بما يخالف العقول فلحكمة لم نقف عليها، وليس كل ما فى الكون معقولاً أو مقبولاً فى العقل ؛ حتى نحكم العقل فى مسألة بعث الأنبياء وما ورد فى الشرائع من أمور تبدو منافية للعقول[٥].

ويرى الرازى أنه كما أن للبدن قلبًا هو أشرف الأعضاء منه تنبعث القوى إلى جميع جوانب البدن فكذا الناس لا بد لهم من رئيس، وهذا الأخير إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن فقط وهو العالم أو عليهما معًا وهو النبى، فالنبى يكون كالقلب فى العالم[٦]، فحاجة الناس إلى الأنبياء قائمة، وهى أكثر من حاجتهم إلى السلطان وإلى العالم.

ومن البراهمة من أثبت نبوة آدم وجحد نبوة غيره، ومنهم من أثبت نبوة إبراهيم وجحد من بعده، وهؤلاء وأولئك قد أقروا بجواز إرسال الرسل وبأنه قد وجد ونقل. وإن خالفوا فى أنبياء بأعيانهم فيقال لهم: إن ما صحت به فى نظركم نبوة آدم وإبراهيم عليهما السلام وجد مثله عند الأنبياء الآخرين بل وأكثر منه عند بعضهم، فما استوجب إيمانكم بآدم وإبراهيم

فليستوجب إيمانكم ببقية الأنبياء، ومثل ذلك يقال فى منكرى نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام أو منكرى نبوة خاتم الأنبياء ﷺ أو منكرى عموم نبوة محمد ﷺ، فما داموا قد صدقوه فى دعوى النبوة فليصدقوه فى كل ما جاء به ؛ لأن الأنبياء لا يكذبون[٧]. ومن تمام الحديث عن وجه الحاجة إلى الرسل الحديث عن وظيفة الرسل.

وظيفة الرسل:

تصحيح العقيدة أو دعوة الناس إلى توحيد الله تعالى وعبادته هى المهمة الأولى والأساسية التى من أجلها بعثت الرسل. تعريف الخلق بالخالق والإيمان بوحدانيته وتخصيص العبادة له دون سواه كما قال جل ثناؤه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء:٢٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ (النحل:٣٦).

فلا تكاد ترى نبيًا من الأنبياء إلا وقد حذر قومه من خطر الوثنية والاشراك، ودعاهم إلى التوحيد وإخلاص العبادة لله، والقرآن الكريم يحدثنا عن الأنبياء أنهم دعوا إلى ذلك يقول عن نوح: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ (الأعراف:٥٩)، ويقول عن هود: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾ (الأعراف:٦٥)، ﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ (هود:٥٠)، ويقول عن صالح: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾ (الأعراف:٧٣). ويحدث عن بقية الأنبياء وبمثل ذلك؛ لأن الناس فى جملتهم كانوا يؤمنون بوجود إله خالق إلا أنهم كانوا واقعين فى الشرك والوثنية، كما أن منهم من كان ينكر البعث ويقولون: ﴿ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (المؤمنون:٣٧) فأرسل الله الرسل؛ لينقذوا البشرية ويهدوها إلى صراط مستقيم[٨].

ومن وظائف الرسل أيضًا تبليغ أوامر الله عز وجل ونواهيه إلى البشر؛ إذ الأوامر الإلهية لابد لها من مبلغ ولا بد أن يكون مبلغها من البشر : ليمكن الأخذ عنه قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب:٣٩) وقد جعل الله تعالى علامة الرسل تبليغ الرسالة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (المائدة:٦٧).

وهذه الوظيفة مهمة كل رسول قال تعالى فى شأن موسى عليه السلام: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنۡ أَخۡرِجۡ قَوۡمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَذَكِّرۡهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ﴾ (إبراهيم: ٥) وقال فى شأن محمد ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾ (الأحزاب:٤٥)، كما أن من مهمتهم التذكير بالنشأة والمصير وتعريف الناس بما بعد الموت قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ (الأنعام:١٣٠)، ومن مهمتهم تحويل اهتمام الناس من الحياة الفانية إلى الحياة الباقية: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ (العنكبوت:٦٤)، ومن الواضح أنه ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمى الصناعات... والخلاصة: أن وظيفة الأنبياء هداية البشر بكل ما تحمله كلمة الهداية من معنى.

منكرو النبوة والرد عليهم:

منكرو النبوات أصناف ثلاثة: صنف ضم إلى إنكار النبوة إنكار

الإلوهية، وهم أهل الإلحاد الأكبر، وصنف أنكر النبوة عمومًا وهم أهل الإلحاد الأصغر، وآخرون آمنوا ببعض وأنكروا بعضًا؛ وهم أهل الكتاب. وفى الحديث على إنكار النبوة يشار عادة إلى طوائف من أهمها البراهمة والصابئة والدهرية[٩] كما يشار فى الإسلام إلى بعض أفراد تولوا كبر هذا الموضوع مثل : ابن الراوندى، وأبى زكريا الرازى، وأبى عيسى الوارق.

ومن أهم شبه هؤلاء المنكرين سواء أكانوا طوائف أم أفرادًا هى الاستغناء بالعقول عن الأنبياء، وقد تناقلوا هذه الشبهة خلفًا عن سلف، وسلكوا فى إيرادها طرقًا شتى، تشير كلها إلى أن ما جاء به النبى إما أن يدرك بالعقل أو لا يدرك، فإن كان مما يدرك بالعقل فلا فائدة فى بعثه ،وإرساله عبث وسفه، وإن كان مما لا يدرك بالعقل فلا يمكن قبوله؛ إذ المقبول هو ما يدل عليه العقل؛ لأن كل ما حسنه العقل مقبول، وكل ما قبحه مردود وما يتوقف فيه مستحسن عند الحاجة إليه مستقبح عند الاستغناء عنه. فإذن فى العقل مندوحة عن النبى[١٠].

وأبلغ رد على هذه الشبهة هو: أن العقل وحده غير كاف لتحقيق سعادة الإنسان الدينية والدنيوية، وإن أمر الإنسان لا يستقيم إلا إذا انتهى إلى إنسان مؤيد من السماء متصل بها، بدليل ما نراه من اختلاف العقول وتفاوتها، على أن الناس لو تركوا إلى الاحتكام إلى عقولهم لوقع بينهم تنافس أفسد عليهم حياتهم. وقد أصاب الحكماء فلاسفة وصوفية عندما ضربوا للنبى مثلاً بالطبيب: ليقربوا الأمر إلى العقول بأيسر طريق وأوضحه. يقول الغزالى[١١] فى إحيائه فحاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء، ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة، ويعرف صدق النبى بالمعجزة وعلى ذلك فيمكن أن يرد على هذه الشبهة بأنه ليس ثمة ما يمنع أن تأتى الرسل ببعض ما جاءت به العقول على سبيل وجوب ما جوزه العقل وتأكيد ما أوجبه، ويكون ذلك بمثابة ترادف أدلة العقول. كما أنه عند اختلاف قضايا العقول وتكافؤ الأدلة تأتى الرسل بما يحسم هذا الخلاف. على أنه لا مدخل للعقول فيما تأتى به الرسل من الوعد والوعيد والجنة والنار، وما يشرعونه من أصناف التعبد الباعث على التأله.

ومن دعاوى البراهمة أيضًا فى إبطال النبوة قولهم: إن تخصيص شخص بالنبوة دون غيره فيه ميل إليه وحيف على غيره وهو قبيح؛ لأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة، وذلك غير جائز على الحكيم قال تعالى: ﴿ مَا هَـٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ۝ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَـٰسِرُونَ ﴾ (المؤمنون: ٣٣ - ٣٤) ويعبر مفكر حديث عن هذه الدعوى القديمة فيقول: إن فكرة النبوة هى إظهار للتفوق بطريقة شاذة لا يمكن احتمالها؛ إذ إن معنى الإيمان يعنى أن تؤمن بكلامه على أنه كلام الإله، ثم تمتثل طوعًا أو كرهًا لكل ما يأمر به[١٢]، ولم تخرج هذه الدعوى عن دائرة الدعاوى السابقة وما قيل فى الرد هناك يقال فى الرد هنا من أنه يلزم على ذلك التسوية بين الخلائق فى أحوالهم وأفعالهم بحيث لا يكون هذا عالمًا وهذا جاهلاً إلى غير ذلك من أنواع التفاوت. وإذا كان هذا واقعًا فما يعتذر به الخصم هنا نعتذر به فى دحر الخلاف، ثم كيف يقيدون رحمة الله وهو سبحانه يختص برحمته من يشاء: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ ﴾ (الزخرف: ٣٢).

أما الصابئة فقالت: إذا كان لابد من نبى فهلا كان هذا النبى ملكًا: فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد، ومن ثم فالناس إلى أتباعهم أطوع وأسرع: ﴿ قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ (الإسراء: ٩٤) والرد على هذه الشبهة من وجوه عدة منها: أن فى قوى الملائكة قلب الجبال والصخور فلا يمكن إظهار معجزة تدل على صدقهم؛ لأن المعجزة ما خرقت العادة، وهذه عادة الملائكة. والثانى: أن الجنس إلى الجنس أميل فصح أن يرسل إليهم من جنسهم، لئلا ينفروا وليعقلوا عنهم، ثم تخصيص ذلك الجنس بما عجز عنه جنسه دليل على صدقه. الثالث: أنه ليس فى قوى البشر رؤية الملك: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَـٰهُ رَجُلًا ﴾ (الأنعام: ٩).

على أن إيراد الشبه وتواليها بهذا

الشكل دليل على ضعفها؛ لأن شبهة واحدة قوية كفيلة بتحقيق الغرض وغنية عن إيراد غيرها من أمثال هذه الشبه المتهافتة .

عصمة الأنبياء:

- عصمة الأنبياء ذات صلة ببشريتهم فلو كانوا ملائكة لطبعوا على الطاعة وما احتاجوا إلى عصمة. وللعلماء فى العصمة كلام يطول؛ لما وجد فى القرآن الكريم من ذكر لأمور قد أخذت على الأنبياء وعوتبوا عليها، فتساءل العلماء: هل ذلك مما يشوب العصمة أولاً؟ وخلاصة القول فى ذلك أن العصمة وجبت للأنبياء ؛لأن الله أمر باتباعهم والاقتداء بهم والسير على نهجهم،فلو جاز وقوعهم فى المعصية: لأصبحت تلك المعصية مشروعة، أو أصبحت طاعتهم علينا غير واجبة. وقد تساءل العلماء عن هذه العصمة الواجبة للأنبياء: أهى قبل النبوة أم بعدها؟ ومن الكبائر فقط أم منها ومن الصغائر؟ ولكن أجمعوا على عصمة الأنبياء فى التبليغ، فلا يجوز أن يحدث منهم خطأ أو نسيان أو كذب فى أمر التبليغ، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴾ (الحاقة:٤٤ -٤٧)، وقال: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَـٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ﴾ (يونس:١٥) فالإجماع قائم على عصمتهم فى مجال التبليغ ،كما أن الإجماع يكاد يكون قائمًا على عصمتهم من الكبائر قبل البعثة وبعدها: لأن اقترافها مما ينفر الناس منهم ويبعدهم عن دعوتهم قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ (الأنبياء:٧٣) والأئمة والهداة لا يأتون الكبائر ولا يتعمدون الصغائر. الصحيح فى ذلك أن الأنبياء -صلوات الله عليهم -معصومون عن المعاصى – الصغائر والكبائر- بعد النبوة باتفاق. وأما قبل النبوة فيحتمل أن تقع منهم بعض المخالفات اليسيرة التى لا تخل بالمروءة ولا تقدح الكرامة والشرف، وظهور هذه الهفوات تأكيد لبشريتهم. وأما العصمة المطلقة وهى عدم الوقوع

فى هفوة أو زلة فهى تغرى بتأليه الأنبياء وتوحى بأنهم مطبوعون على الطاعة وحينئذ لا يكون ثمة فضل للنبى فيما يأتى أو يدع.

وهكذا فكل زعم ينال من عصمة الأنبياء وعلى رأسهم خاتمهم رسول الله ﷺ فهو زعم: باطل لأن وحى الله يقتضى العصمة، ومن اختاره لوحيه حرى أن يخصه بمزيد فضله وحفظه.

وبعد... فهناك من العلماء من يفرقون بين النبى والرسول، ويرون أن النبى يوحى إليه دون أن يؤمر بالتبليغ، والرسول يوحى إليه، وأمر بالتبليغ وعلى هذا فكل رسول نبى، وليس كل نبى رسولاً. وهناك من لا يفرقون ويرون أنهما بمعنى واحد، وأن جوهر النبوة هو جوهر الرسالة بعينه، وأن التسوية بين ما صدقيها ملحوظة، فلا فرق لا فى الوظيفة ولا فى الطريقة، على أن من فرق بين النبى والرسول يرى أن الرسول أفضل من النبى: لأن الرسول إمام فقط، والنبى إمام ومأموم. لكن النبوة أفضل من الرسالة، ومن ثم كان السلام فى التشهد بلفظ النبى دون الرسول: لأن النبوة فى حق ذات النبى أعم وأشرف: لأنه يدخل فيها ما اختص به فى نفسه وما أمر تبليغة لأمته، وفى ذلك يقول ابن عربى:

سماء النبوة فى برزخ

دوين الولى وفوق الرسول

وهناك من يرى أن الرسالة أشرف من النبوة؛ لما فيها من الجمع بين المعنيين.

أ.د عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) السيرة لابن هشام ١/ ١٩٤.

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٩٢.

(٣) السابق ص٨٤ وما بعدها.

(٤) الجوينى: العقيدة النظامية ص٦٤ تحقيق د/ أحمد حجازى السقا القاهرة ١٩٧٩م.

(٥) الجوينى: لمع الأدلة ص٧٠.

(٦) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص١٥١ وما بعدها.

(٧) الباقلانى. التمهيد ١٣٠ نشر الآب / د.يوسف مكارثى اليسوعى بيروت ١٩٥٧م.

(٨) العقيدة: دراسة مقارنة. د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى ص١٧٨.

(٩) البراهمة قبيلة بالهند، فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون: إنهم من ولد "برهمى" وهو ملك قديم من ملوكهم، ولهم علامة ينفردون بها، وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقليد السيوف. وأما الصائبة فكانوا فى زمن إبراهيم عليه السلام **وسموا صابئة لميلهم عن الدين الحنيف. وأما "الدهرية" فهم قوم من عبدة الأوثان قالوا بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت. انظر نهاية الإقدام ص٤٢٩، وانظر الفرق بين الفرق ص٢٥٣.**

(١٠) د. عبد الفتاح أحمد الفاوى. النبوة بين الفلسفة والتصوف ص٦٦.

(١١) الغزالى: إحياء علوم الدين ص١٩٨.

(١٢) من أقوال جوليان هكسلى: الإسلام يتحدى ص٤٣.

النسبى

النسبى فى اللغة: مأخوذ من نَسبَ ينسبُ أى انتسب بالقرابة إلى شخص ما أو جماعة ما، والنسب يكون بالآباء، ويكون إلى البلاد، ومجازًا يقال: يوجد بين الشيئين مناسبة وتناسب، ولا نسبة بينهما أو بينهما نسبة قريبة[1].

والنسبى فى الاصطلاح معناه: التناسب، أى الحكم لشىء أو عليه، بحسب المدة أو الطاقة أو القوة، والنسبى مقابل المطلق، فإذا دل المطلق على الموجود فى ذاته وبذاته، دل النسبى على ما يتوقف وجوده على غيره، وإذا دل المطلق على الشىء المجرد من العلائق والتعينات أو القيود، دل النسبى على التابع لإحدى وحدات القياس أو لإحدى نقاط الارتكاز، وإذا دل المطلق على الكامل المستقل بنفسه عن كل قيد أو حصر أو استثناء، دل النسبى على المقيد، أو الناقص، أو المحدد.

والنسبى على وجه العموم هو المتعلق بغيره المقيد به. وبوجه خاص هو ما نسب إلى غيره، ولا يتعين إلا مقرونًا به. ومنه الحكم النسبى والكمال النسبى وهو بهذا المعنى يقابل المطلق[2].

النسبة: القرب، والمشاكلة، والقياس، يقال بالنسبة إلى فلان أى بالقياس إليه. والنسبة فى عالم الحساب عبارة عن خروج أحد المقدارين المتجانسين من الآخر، فالخارج إمَّا مِنْ أجزاء المنسوب إليه كثلاثة من ستة فإنها نصفها، أو من أضعافه كثمانية عشر من ستة، أو من أجزائه وأضعافه كخمسة عشر من ستة، فإنها ضعفها ونصفها.

والنسب تتعلق بالمفهومات، والفروق تتعلق بالعبارات بالنسبة إلى مُعَاينها، والنسبة من الأمور الخارجية الموجودة فى نفس الأمر، فعلى سبيل المثال إذا قلنا القيام حاصل لزيد فى الخارج، وحصول القيام لزيد أمر محقق موجود فى الخارج، فإن الخارج فى المثال الأول

ظرف للحصول نفسه، وفى المثال الثانى جُعل ظرفًا لوجود الحصول وتحقيقه.

وهى على نوعين:

١ -النسبة الإيجابية: ومعناها أن يحصل فى الأعيان (الواقع) شىء ينشأ عن النسبة فى الذهن.

٢ -النسبة السلبية: وهى ألا يكون نقيضها ناشئًا عما فى الأعيان.

فصدق الموجبة بأن تكون النسبة ناشئة عن الموجود فى الأعيان، وصدق السالبة بأن لا تكون النسبة الإيجابية ناشئة عن الموجود فى الأعيان.

والموجود فى الأعيان أعم من الموجود خارج الذهن، فالحاصل فى الذهن، وهو الصورة الذهنية موجودة فى الأعيان من حيث إنه عرض قائم بالموجود فى الأعيان، وهو الذهن، ولا يعنى ذلك أن الحاصل فى الذهن موجود فى الأعيان مستقلاً؛ بل بتبعية الذهن كما أن الأعراض موجودة فى الأعيان بتبعية محالها.

كل نسبة إضافية إذا كانت من خواص الجنس فإنها تفيد جنسية المضاف.

كما أن كل نسبة وَصْفِيَّة إذا كانت كذلك فإنها تفيد جنسية الموصوف[٣].

ويُعرِف الجرجانى النسبة بقوله: "النسبة: هى إيقاع التعلق بين الشيئين وهى نوعان:

النسبة الثبوتية: وهى ثبوت شىء لشىء على وجه هو هو".

والنسبة السلبية: تكون فى انتفاء شىء عن شىء كانتفاء المحمول عن الموضوع، وهو السلب[٤].

الإضافة والتضايف:

الإضافة هى النسبة العارضة للشىء بالقياس إلى نسبة أخرى، أو هى النسبة المنعكسة التى لا تُتَعقّل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، أو هى حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الآخرى، كالأبوة والبنوة، فالأبوة مثلاً، مع كونها نسبة بين ذاتى الأب والابن موقوفة تعقلها بإزائها البنوة التى حالها كذلك، كنسبة الأبوة لكل ابن من الأبناء فهى نسبة متكررة لهذا المعنى.

والنسبة المنعكسة تسمى مضافًا

حقيقيًا كما تسمى إضافة.

والنسبتان المتعاكستان قد تتوافقان من الجانبين كالأخوة، فكل أخٍ أخٌ للآخر، وقد تتخالفان كالأبوة والبنوة.

والتضايف: هو كون تصور كل من الأبوة والبنوة موقوف على تصور أحدهما بالنسبة للآخر(٥).

النسبية Relativity

صفة لكل ما هو نسبى أو إضافى.

والنسبية مذهب من يقرر أن كل معرفة فهى نسبية تختلف باختلاف الظروف والأحوال والاعتبارات.

وإذن فنسبية المعرفة هى العلاقة، أو النسبية بين العارف والموضوع المعروف، أو المدرك(٦). وأن العقل الإنسانى بحكم تكوينه لا يحيط بكل شىء، وأنه عادة ما يُخضع معارفه الجزئية لقوالبه الخاصة، ولا يستطيع العقل أن يعرف كل شىء، وأنه حتى إذا عرف بعض الأشياء فإنه لا يستطيع أن يحيط بها إحاطة تامة، من أجل ذلك تختلف العقول فتتواصل أو تتناصل، كما أن المعارف الإنسانية عمقًا واتساعًا تزداد بالمناقشات وتبادل وجهات النظر، والعلم الكامل لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، فعلمه تعالى محيط بجميع الأشياء واجبها وجائزها ومستحيلها، موجودات كانت هذه الأشياء أو معدومات، إحاطة تامة بما هى عليه، وما كانت، وما ستكون عليه، إن كان التغير سيعتريها قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمَۢا ﴾ (الطلاق:١٢).

﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام: ٥٩).

أما معارف البشر فنسبية ناقصة، عرضة للتغير والزيادة والنقصان والصفات والكدورة بحسب حال العارف. ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥). ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (طه:١١٤). ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النساء:١١٣).

والنسبية عند علماء الأخلاق

الماديين مذهب يقوم على أن الأخلاق والقيم، وكذلك مفهوم الخير والشر نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والظروف، فالقول بنسبية الأخلاق قد نتج عنه شرور كثيرة لا يزال الإنسان يعانى منها إذ قد تعرضت الأخلاق للأهواء والصراع على المصالح المادية العاجلة وذلك بحجة أنها غير واقعية، لا تصلح فى إدارة شئون المجتمع الإنسانى. وبانتصار العلمانيين فى الغرب تم إقصاء الدين ومن ثم الأخلاق، التى هى من صميم الدين وكبرى غاياته من واقع حياة الناس.

وقد ظهرت آثار هذا الاتجاه فى السياسة الدولية والاقتصاد وفى الحياة الاجتماعية، بل وفى العلاقات بين الأفراد، بل وفى الأسرة الواحدة، فقد بنيت هذه العلاقات على المصلحة المادية البحتة، لا على أساس الأخلاق، وبالتالى فلم يعد هناك مكان للضعفاء، أفرادًا كانوا أو جماعات لأن القوة أصبحت هى المهيمنة.

كما عادت العلاقة بين الرجل والمرأة فى ظل غياب الأخلاق مجرد علاقة جسدانية "فسيولوجية" وليس ميثاقًا إلهيا يبنى عليه الزواج وتنشأ الأسرة ويقوى المجتمع ويتحصن ضد الفساد والانحلال.

يقول أنجلز وهو يشرح مذهب كارل ماركس فى قواعد الأخلاق: "إن واضعى القيم الأخلاقية المطلقة مجانين أو دجالون "(٧).

وقال لينين فى مؤتمر الشباب الشيوعيين (١٩٢٠م): "نحن نرى أن دستورنا الأخلاقى تابع لمصالح الحرب الطبقية التى يخوضها الأُجراء، ومستمد من الصراع فى سبيلها.... ولهذا نقول: إنه لا يوجد شىء يسمى الأخلاق بمعزل عن المجتمع البشرى، وأن تلك الأخلاق (أى التى جاء بها الدين) تزييف وتزوير. ولا أخلاق عندنا إلا الأخلاق التى تستمد من صراع طبقة الصعاليك".

يقول العقاد مُعلقًا على هذا التعريف المادى الطبقى للأخلاق: "ذلك مصدر الأخلاق الإنسانية فى مذهب الشيوعيين من يوم تأسيسه إلى يوم قيام الدولة الشيوعية، تفسيره بعلة من علل الظواهر النفسية المريضة.."(٨).

إن المجتمع الذى يقرر الأخلاق

لنفسه بحسب مصلحته، والفقراء الذين كانوا يتذرعون بالأخلاق والشرف أصبحوا على أيدى الشيوعيين مصدر الحقد والرعب فى العالم.

إن النسبية يصح أن تكون فى العادات والتقاليد التى تختلف من فرد لفرد ومن جماعة لجماعة، ومن شعب لشعب ، ومن عصر لعصر، وذلك مثل عادات الناس فى الزى والمأكل والمشرب، وفى التعبير عن السرور أو الحزن وغير ذلك، أما الآخلاق فثابتة. بُعث بها الأنبياء، كما بُعثوا بصحيح العقائد والعبادات، وبالأخلاق تحفظ الحقوق، ويمكن للناس، وإن اختلفت أديانهم وأعراقهم أن يتعاونوا فيما بينهم على البر والتقوى، ويتحاجزوا عن الشر، ويجتمعوا على رد الظلم عن المظلومين، وعلى الرحمة بالضعفاء والمساكين.

أ.د محمد محمد أبو ليلة

الهوامش:

(١) لسان العرب: لابن منظور- طـ١ ص٧٥٥، وأساس البلاغة للزمخشري. ص٨٢٣.

(٢) الكندى: الحدود والرسوم ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب ص١٩٢، وانظر الآمدى فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب ص٣٧٥، وانظر أيضًا المعجم الفلسفى مجمع اللغة العربية ص٢٠٠، والمعجم الفلسفى. صليبا ٢/٤٦٤-٤٦٥.

(٣) الكليات: ص٨٨٧ ، ٩١١.

(٤) التعريفات: للجرجانى ص٢٦٨.

(٥) انظر تقريب المرام للسنندجى (عبد القادر بن محمد سعيد بن أحمد) فى شرح تهذيب الكلام للتفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله)، (القاهرة- دار السعادة للطباعة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) القسم الأول ص١١٠. والكليات- لأبى البقاء- ص٩١١، والتعريفات للجرجانى ص ٣٨و ٦٩. والمعجم الفلسفي- صليبا- جـ٢ ص٤٦٤- ٤٦٥.

(٦) المعجم الفلسفي- مجمع اللغة العربية ص ١٨٠، والمعجم الفلسفي- صليبا جـ٢ ص ٤٦٦- ٤٦٧.

(٧) انظر العقاد، الشيوعية والإنسانية، دار الاعتصام ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ص ١٤١.

(٨) انظر العقاد، الشيوعية والإنسانية ص١٣٦.

نظرية الفيض

الفيض: نظرية فلسفية تحاول أن تفسر العلاقة بين الإله (الواحد) والعالم (المتكثر)، وتقارن بين العالم المفارق والعالم المحسوس. وهى تقابل نظرية الخلق التى توضح كيف خلقت العلة الأولى (الله) العالم.

لقد كانت العلاقة بين الله والعالم أدق علاقة حيّرت عقول الفلاسفة قديمًا وحديثًا؛ إذ إنها تحدد العلاقة بين الواحد والكثير. بين الثابت والمتغير. بين القديم والحادث. بين اللامادى والمادى. بين الله والعالم. وكانت نظرية الفيض إحدى الصور التى قدمها بعض فلاسفة الإسلام لتفسير هذه العلاقة.

وقد عَرَّف فلاسفة الإسلام هذه النظرية من خلال المصدر اليونانى، وظهرت عند بعضهم خاصة الفارابى، وابن سينا، وهما وإن كانا قد أخذا بها فى تفسيرهما لوجود العالم، إلا أنها لقيت معارضة من بعض المفكرين، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالى، والفيلسوف ابن رشد.

أولاً: تعريف الفيض:

فى اللغة: فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضًا، وفيوضة وفيوضًا وفيضانًا، أى كثُر حتى سال على ضفة الوادى. فاضت عينه إذا سالت. وفاض الماء والمطر والخير إذا كثر. وفاض صدره بسره إذا امتلأ وباح به، ولم يطق كتمه، ويقال: نهر فياض أى كثير الماء.

وقد أُطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازًا، فقيل: فاض الخير: أى ذاع وانتشر، وقيل: رجل فياض: أى كثير العطاء[1]. وهّاب جوّاد، وكثير المعروف، وأفاض الناس من "عرفات" إلى "منى" اندفعوا بكثرة إلى"منى" بالتلبية.

وفى الاصطلاح: يُطلق الفيض عند الفلاسفة على "فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك، ولا غرض إلا نفس الفاعل"[2]، وذلك

الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض، والواجب الوجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانًا مباينًا لذاته[٣].

والفيض إنما يُستعمل فى البارى والعقول لا غير. أما بقية الموجودات فيُستعمل لها كلمة الصدور.

والفيض والصدور مذهب يقوم على أن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول؛ أى الله، كما يفيض النور عن الشمس، وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة، وليست دفعة واحدة[٤]، إذ إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يصدر عن هذا الواحد آخر، وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ثانيًا: مصدر نظرية الفيض:

يعتبر "هيراقليطس" الفيلسوف اليونانى، ورائد المادية القديمة، والقائل بالتحول المستمر للأشياء والظواهر، أول من عبّر عن نظرية الفيض بصيغته الشهيرة (كل الأشياء تفيض) ولا يجد الباحث صعوبة فى وجود نفحات وتعابير فيضية فى شتى الفلسفات والمذاهب الدينية.

أما نظرية "أفلاطون" التى تشرح العلاقة بين الله والعالم تعتبر بداية التأسيس الحقيقى لنظرية الفيض، حيث بيَّن أفلاطون أن كل شىء فى عالمنا الحسى له ما يقابله أو يتطابق معه فى عالم المُثُل، كتطابق الظل مع صاحب الظل. وعالم المثل أو عالم الأفكار هو عالم الوجود الحقيقى، وموجودات هذا العالم هى موجودات أزلية، أما العالم الأرضى فهو معارض كليًّا لعالم الأفكار. ولم يستطع أفلاطون أن يحل إشكالية انبثاق العالم الحسى عن عالم المثل[٥].

واستطاعت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أن تحل هذا الإشكال الذى يفسر صدور العالم الأرضى عن العالم العلوى، أو صدور الكثرة عن الواحد عن طريق الفيض. وقدم " أفلوطين" - أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة - هذا الحل فى كتابه "التاسوعات" مبينًا أن الله يعقل ذاته، وعقله لذاته علة صدور العالم عنه. فهو إذن لا يحتاج فى صدور العالم عنه إلى شىء غير ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى

حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له. فالعالم يفيض عنه لذاته وبذاته. وليس فى فيض الوجود عنه ما يكسبه كمالاً، بل الوجود الذى له بعد فيض الموجودات لا يختلف عن الوجود الذى له قبل فيضها عنه.

ثالثًا: نظرية الفيض فى الفكر الإسلامى:

استمد بعض فلاسفة الإسلام نظرية الفيض من مصدرها اليونانى، فقد آخذوها عن أفلاطون وأفلوطين، والقليل جدًّا من أرسطو، فهم لم يأخذوا عنه فى هذه النظرية إلا قوله:

"إن فوق العالم إلهًا، وأن هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وأنها تتحرك تحت تأثير العقول".

وأما استفادتهم الكبرى فكانت من أفلاطون وأفلوطين، فأخذوا قولهما: "إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الأول يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلى، وأن عقله لذاته يولد العقل الأول، وأن العقل يتأمل الأول ويعود إليه"[(٦)].

إن الفارابى والفيضيين من بعده تشبثوا بهذه النظرية؛ لأنها سهلت أمامهم حل المشاكل النظرية التى اعترضتهم فى مجال العلاقة بين الله والعالم. وقد نسبوا فى البداية هذه النظرية -خطأ- إلى أرسطو "ولم يكلفوا أنفسهم تسليط النقد التاريخى لبيان تناقض ما ورد من آراء وتعاليم هذه النظرية مع آراء وتعاليم أرسطو الحقيقية؛ لأن نسبتها لأرسطو نال الدعم والتشجيع لِمَا كان يتمتع به المعلم الأول من ثقة كبيرة عند المفكرين العرب"[(٧)].

وهذا التناقض الذى وقع فيه العرب فى نسبة بعض أفكار أفلوطين إلى أرسطو كان نتيجة ترجمة كتاب "التاسوعات" لأفلوطين -ويسمى كذلك كتاب "الربوبية" -نسبته خطأ إلى أرسطو، فقد ترجم "عبد المسيح بن ناعمة الحمصى" كتاب أفلوطين"ووضع عليه عنوان" أثولوجيا أرسطوطاليس" فأخذ العرب هذه الآراء التى وردت فيه، ومنها نظرية الفيض ونسبوها إلى أرسطوطاليس، ولم ينتبه إلى هذا الخطأ إلا ابن رشد عندما أثبت نسبة هذه النظرية إلى أرسطو.

ويعتبر الفارابى أول من أدخل هذه

النظرية فى الفلسفة الإسلامية، ذلك أن رسائل الكندى لا تذكر هذه النظرية، سوى فى قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دون، وبفعل كل شىء فيما دون، وذلك فى رسالته، "فى الفاعل الحق الأول" ورسالته فى "الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد".

يؤيد هذا د. محمد عبد الهادى أبو ريده الذى اعتبر أن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية، حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب فى رسائل الكندى المعروفة(٨). وهو ما أكده كذلك د. عاطف العراقى، الذى اعتبر أن الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض؛ نظرًا لأننا لا نجد عند الكندى إلا إشارات موجزة لهذا المجال(٩).

وقد اعتنى الفارابى بهذه النظرية تنظيمًا ومضمونًا، وظهرت لديه أشد تماسكًا مما هى عند أفلوطين؛ لأنه حلّ ما قيل فى كتاب (الربوبية) عن صدور الكائنات عن الواحد الأوحد، فى صورة استعارات وتشبيهات، بينما فسرت عملية الفيض عند الفارابى بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها.

وكانت عنده تمثل الحل الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم أو الكون، ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحى والمعرفة.

وسخّر الفارابى، أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبطليموس الفلكى، لبلوغ أهدافه وغاياته، فمزج تعاليم بعضهم ببعض، وأكمل ذلك بما أضفاه عليها من مسحات مستقاة؛ من المذهب الإسماعيلى والصابئة والتصوف، وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى يتلاءم مع عقائد عصره وفلسفته(١٠).

وقد رصد الفارابى هذه النظرية فى عدد من مؤلفاته مثل "آراء أهل المدينة الفاضلة" ورسالة "عيون المسائل" و"التعليقات" وأيضًا "السياسات المدنية" وكانت هذه النظرية عنده غير ما هى عليه تمامًا عند اليونان، فإيجاد العالم عنده يأتى عن طريق الفيض والتعقل، فإذا تعقل الأول مبدعه صدر عنه عقل الفلك الثانى، ومن تعقل هذا لنفسه لزم عنه وجود الفلك الأقصى، ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضًا

ضروريًا، وهكذا يستمر على طريقة مذهب الصدور فى المذهب الأفلاطونى الجديد[11].

كيف تمت عملية الفيض؟ أو كيف وُجد هذا العالم، وكيف خرجت الكثرة عن الواحد البسيط؟

يشرح الفارابى ذلك فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فيرى أنه: "متى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد منه سائر الموجودات".

وفى هذا الكتاب يعرض الفارابى النظرية كلها متكاملة بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة، وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك، فيقول فى فصل بعنوان "القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير": ويفيض من الأول وجود الثانى. فهذا الثانى هو أيضًا جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس يعقل من ذاته شىء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث. وهذا الثالث يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وينتج عنه وجود كرة الكواكب الثابتة.

وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود رابع[12]، وهكذا حتى يصل إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعَّال، أو الروح القدس الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى.

فإذا علمنا أن الأول أحدىّ الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحد، ويجب أن يكون هذا الأَحدىّ الذات أمرًا مفارقًا[13]. والأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه[14].

ويسهب الفارابى فى تأكيد كمال الأول ووحدانيته أثناء عملية الفيض، وهو فى ذلك لم يأت بجديد عما هو عند رائد نظرية الفيض: أفلوطين. إنما كان توسعه هذا فى سبيل إزالة جميع الالتباسات التى قد تنشأ من جراء تصور عملية الفيض تصورًا حسيًا.

فالفيض لا يرمى إلى تحقيق غاية لم تكن. والأول (اللّه) ليس فيه نقص فى مكان يقابله ،كمال أو زيادة فى

مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته وبذاته وفى ذاته. فالخالق يفعل هذا الفعل؛ لأنه نتيجة لصفاته، وأنه فاعل دائم الفعل، كالشمس دائمة الإضاءة، وكالنار دائمة السخونة، وخروج الضوء عن الشمس ليس بغاية، وإنما يفيض عنها بذاتها.

ولكن يوجد فرق بين الفيض عند الفارابى عنه عند أفلوطين، فالفيض عند الفارابى ينتج عن التعقل. وعند أفلوطين ينتج عن الطبع. فالأول (الله) عند الفارابى يعقل ذاته ويعرفها. ومن هذه المعرفة خرج العالم. وخروج الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع.. وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته، وبأنه مُبدأ نظام الخير فى الوجود؛ فإن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه، أو كما يقول فى كتابه "عيون المسائل": إن العلم هو القوة التى تخلق كل شىء، وعلم الأول بالأشياء علم أزلى خالد، وليس بعلم زمانى متغير يتغير بتغير المعلوم. وهذا ما يؤكده فى موضع آخر: بأن الله عقل، وهذا العقل يعقل ذاته؛ لأن الذى "هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وذاته تعقله معقولاً بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته"[١٥].

والفيض وفق هذا التفسير هو -فى آن واحد -عمل عقلى مجرد، وضرب من النشاط الخلاق للأول الذى هو علة الإبداع. وأول المبدعات من الأول شىء واحد بالعدد هو العقل الأول. إذن فالأول لا كثرة فيه. أما العقل الأول ففيه كثرة عرضية: لأنه يعقل الأول، ويعقل ذاته. ويلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثانى، وهكذا تتعدد العقول، وتتكثر الموجودات فى العالم العلوى.

والملاحظ أن الفارابى لم يحدد عدد العقول والأفلاك التى صدرت عن الأول فى كتابه "عيون المسائل" إلا أنه حد نهايتها بالعقل الفعال المجرد من المادة. وأما فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فقد جعل عدد العقول عشرة،

وعاشرها هو العقل الفعال، أو عقل فلك القمر. وهو مدبر عالم ما تحت فلك القمر، العالم السفلى، عالم الكون والفساد، وهذا العقل الأخير هو سبب وجود الأنفس الأرضية.

يدين ابن سينا للفارابى بأخذه نظرية الفيض، ولا يختلف جوهر النظرية عنده عما هو عند الفارابى، وإن كان ابن سينا زاد على نظرية أستاذه شروحًا جديدة مع إسهاب فى الاستطراد، وعرض للفكرة فى صور مختلفة مما هيأ لها حظًا أكبر من الذيوع والانتشار، مع محافظته على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، ويعود له الفضل فى إيضاح بعض النقاط وتعميقها حتى جاءت أكثر انسجامًا وتماسكًا.

والركيزة الأساسية فى نظرية الفيض عند ابن سينا هى الجانب اليونانى مضافًا إليها بعض الشروح والإضافات الإسلامية التى أضافها الفارابى، وكذلك إخوان الصفا المتأثرة بنظرية الفارابى فى ترتيب الموجودات، وإن كانت الصورة التى قدموها تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابى، وإلى جانب هذا أضاف ابن سينا بعض تعاليم المنجمين والطبيعيين؛ لأن هؤلاء كانوا يجدون للأجرام العلوية أفعالاً وآثارًا فى هذا العالم.

تقوم نظرية الفيض عند ابن سينا على ثلاثة مبادئ:

-المبدأ الأول: هذا المبدأ يتعلق بصفة الوجوب، فقد استفاد من تقسيمه للموجودات إلى واجب وممكن، الواجب هو الله، والممكن هو الموجودات الممكنة بذاتها الواجبة بالله (انظر: الممكن و الو اجب).

-المبدأ الثانى: يتعلق بصفة الوحدانية. فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه[16]. والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا يصدر عن الواحد حيث هو واحد أفعال شتى؛ لأن إثبات كثير من الأفعال إلى الأول نقص له. فالواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد[17]. أو كما يقول فى موضع آخر: إن "الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل"[18].

ويدلل ابن سينا على ذلك، بأننا لو

قلنا صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين؛ لأن الاثنينية فى الفعل تقتضى اثنينية فى الفاعل، والكثرة فى الفعل تقتضى الكثرة فى الفاعل، فإذا كان الفاعل (الله) واحدًا وبسيطًا لا كثرة فيه استحال أن يفيض عنه الكثرة، فالكثرة ليست له من ذاته، وإنما من الوسائط التى بينه وبين العالم، وهى العقول المفارقة.

-المبدأ الثالث: ويسميه ابن سينا مبدأ الإبداع والتعقل، وفيه يبين كيفية صدور العالم عن الأول، وإن ما وجد عن الأول هو العقل الأول؛ فالإله لا يبدع إلا العقل الأول، لأنه واحد.

ثم يتوالى عن العقل الأول؛ وجود بقية العقول والأفلاك السماوية، وفى هذه المرحلة يختلف الفعل من كونه فيضًا إلى كونه صدورًا. فالفيض يستخدم فقط مع فعل الله؛ لأنه جوّاد فعّال، أما بقية العقول والأفلاك فإن فعلها يتم عن طريق الصدور[19].

إن تفسير ابن سينا للكثرة المشاهدة فى العالم لا يرجعها إلى الله تعالى، بل هى تبدأ من العقل الأول؛ لذا ينسب إلى العقل الأول الكثرة فى الفعل، فهو يعقل خالقه تعالى، ثم يعقل ذاته واجبة بالله تعالى، ويعقل أيضًا ذاته ممكنة بنفسها. فهو بتعقله لخالقه يصدر العقل الثانى، وبتعقله لذاته يصدر النفس الكلية. وكل عقل من العقول المفارقة له فلك هو مادته، ونفس وعقل هو صورته، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود[20].

أخذ ابن سينا فى تفسير وجود العالم بتفسير الفارابى، مع تعديل قصد به آن تشتمل هذه النظرية على تفسير لوجود النفس أيضًا، كما أضاف إليها مبدأه فى تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة. فالعقول والنفوس والأفلاك السماوية تفيض وفقًا لهذا المبدأ، ولكن هذه النظرية أخذت عنده اتجاهًا أكبر، فأخذ فى شرح أكثر لها. وضرب العديد من الأمثلة لتوضيحها. فكانت أكثر شهرة على يده. فهو وإن كان قد أخذها عن الفارابى، فحافظ على المبادئ وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، لكنه وضح بعض النقاط وعمقها، فجاءت أكثر انسجامًا. ذلك أن الفارابى قد

جعل الفيض يصدر مثنى مثنى، أما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثًا ثلاثًا. ذلك أنه ما دام التعقل والإحداث شيئًا واحدًا، فينبغى أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة فى الشرف والرتبة.

وقد عدل ابن سينا عن الأخذ برأى أرسطو فى أصل الكون؛ لأنه وجد فيه عيبًا ظاهرًا من ناحيتين:

-أمسك أرسطو عن الكلام فى أصل الكون.

-كما أنه لم يتحدث إلا حديثًا موجزًا عن الله وعلاقته بالعالم[21].

فأراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص بالقول بنظرية الفيض، فهو وإن اتفق مع أرسطو فى أن للإنسان مكانه فى الكون، وهو على حدود عالمين، عالم الأجسام وعالم الأرواح، إلا أن الجديد هو أن الكون يصدر عن الواحد الأول بطريقة العلة الخالقة المؤثرة. فإن ابن سينا قد سد ثغرة فى مذهب أرسطو، وهى الله فى جهة والعالم فى جهة، فجاءت هذه النظرية حاملة لنفحات من نظريته الصوفية.

لم يقلد ابن سينا أرسطو تقليدًا أعمى، حتى إن ابن طفيل قد ذكر أن فى كتاب "الشفاء" أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو[22]، فقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو، فى محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين، كما فعل قبله الفارابى.

وإذا كانت هذه النظرية قد عُرفت بنظرية العقول العشرة، تبعًا لعدد الأفلاك على حسب ما قرره بطليموس فى كتابه "المجسطى" لكن ابن سينا استفاد من النظريات الفلكية التى جاءت بعدها، فقال: إن هناك عشرة عقول منها تسعة لعالم السماوات، وواحد لعالم الأرض، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية هى التى تفسر الحركة، وصلة الله تعالى بالعالم.

وعندما نصل إلى العقل الأخير يتوقف الصدور؛ لأننا أصبحنا فى عالم العناصر الأربعة، عالم الكثرة مقابل العالم الإلهى، وعالم الكون والفساد مقابل عالم الأبدية.

ونظرية العقول عند الفارابى وابن سينا تتوقف عند العقل العاشر، ولكن ما يثير الدهشة؛ أن هذه النظرية قد توقفت عند هذا العقل، ولا يتبين لنا

سبب التوقف الذى يتوقف عنده العقل الأخير، العقل الفعَّال. هذا العقل يسميه الفارابى وابن سينا بروح القدس، وهو مصدر المعرفة الإنسانية الذى يتلقى منه الفلاسفة والأنبياء العلم عن طريق الكشف أو الإشراق.

رابعًا: نقد النظرية:

تعرضت هذه النظرية لنقد شديد من الغزالى، وكانت من أهم أسباب هجومه على الفلسفة والفلاسفة، فقد وضعها فى مصاف التعاليم الزائفة، وخاطب أصحابها مع أصحاب المذاهب الفاسدة، فقال: "ما ذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، ولو حكاه الإنسان فى نومه عن منام رآه، لاستدل به على سوء مزاجه"[٢٣].

وبسبب هذه النظرية وغيرها حاول الغزالى هدم الفلسفة، وتكفير الفلاسفة، مما أدى بابن رشد إلى نقد هذه النظرية، وبيان أنها ليست من الفلسفة الأرسطية كى يصلح ما حاول الغزالى هدمه، فقال: "والعجب كل العجب، كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا، لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة"[٢٤]. ويرى ابن رشد أن الفارابى وابن سينا لو فهما كيف يكون الواحد علة على مذهب آرسطو، لما تأدوا إلى هذا الهذيان، وتلك الخرافات.

والذى دعا ابن رشد إلى الهجوم على هذه النظرية سببان:

أولهما: أن هذه النظرية تعد خروجًا على تعاليم آرسطو، ومزجًا بآراء أفلاطون وأفلوطين، فى محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين.

ثانيهما: أن هذه النظرية كانت سببًا فى الهجوم الذى شنه الغزالى على الفلسفة، وإن كان ابن رشد لا يرى فى التسليم بما جاءت به نظرية الفيض مساسًا بقدرة الله تعالى وإرادته، ولكنه أخذ عليهما القول بصدور المبادئ السماوية بعضها عن بعض. فقال: "وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض، فهو شىء لا يعرفه القوم"[٢٥] فنظرية الفيض كما يراها ابن رشد لم تكن معروفة عند قدماء الفلاسفة اليونان. وعلى رأسهم أرسطو.

إن هذه النظرية على الرغم مما تعرضت له من هجوم ونقد، إلا أن هناك عدة دوافع تُعد العوامل الحقيقية التى دفعت أصحاب نظرية الفيض من المسلمين إلى الأخذ بها، ويمكن حصر هذه الدوافع وإرجاعها إلى أمرين أساسيين:

الأمر الأول: إمكان رد هذا المذهب لنظرية الانبثاق إلى حدود العقيدة الإسلامية.

الأمر الثانى: أن أصحابها كان يساورهم مفهوم قائل إن الجواهر الحقيقية فعّالة، وإن فاعلية الوجود كانت تُحدث ظواهر وموجودات، وأنه لم يكن من حيث النتيجة شىء غير طبيعى فى كون أعلى العقول، تحدث موجودات أعلى أيضًا.

وتعتبر هذه النظرية، محاولة من أصحابها للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى، مضافًا إليها بعض المؤثرات العلمية والفلكية السائدة فى ذلك العصر.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، مادة (الفيض)، ص١٧٢.

(٢) ابن سينا: التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٠٠.

(٣) انظر: واجب الوجود.

(٤) الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي- بيروت، ١٩٨٦م، مج١ (الاصطلاحات والمفاهيم)، مادة (فيض) بقلم: د. عاطف العراقي، ص٦٦٣.

(٥) الموسوعة الفلسفية العربية، مج٢، ق٢، مادة (الفيضية)، بقلم: أحمد الخواجة، ص١٠٥٩.

(٦) د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، ١٩٤٥ م، ص٦٨.

(٧) د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية، دار الفارابي- بيروت،١٩٨٥م.

(٨) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: تعليق على كتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، ١٩٥٧م، هامش ص١٥٠.

(٩) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف- القاهرة، ١٩٧٥م، ص١٨٠.

(١٠) الموسوعة الفلسفية العربية، مج ٢، ق ٢، مادة (الفيضية)، ص١٥٩.

(١١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١٥٠.

(١٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة،١٩٤٨م، ص٢٤.

(١٣) الفارابى: رسالة فى إثبات مسائل متفرقة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد- الهند، ط١، ١٣٤٥هـ، ص٤، ٥.

(١٤) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٣٨.

(١٥) الفارابى: السابق، ص٨.

(١٦) ابن سينا: النجاة، القاهرة، ط ٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص٢٥١.

(١٧) ابن سينا: شرح مقالة حرف اللام، ضمن كتاب" أرسطو عند العرب"، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات- الكويت، ط ٢، ١٩١٧م، ص٢٣.

(١٨) ابن سينا: تفسير الصمدية، ضمن جامع البدائع، مطبعة السعادة- القاهرة، ط١، ١٣٣٥هـ/١٩١٧م، ص٢٧.

(١٩) انظر: الصدور.

(٢٠) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق: الأب جورج شحاتة قنواتى، والأستاذ سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- القاهرة، ١٩٦٠م، ج٢، ص٤٠٦.

(٢١) د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب، ص٦٧.

(٢٢) ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقق: أحمد أمين، دار المعارف- مصر، ١٩٥٢م، ص ٦٣.

(٢٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف- مصر، ط ٦، ١٩٨٠م، ص١٤٦.

(٢٤) ابن رشد: تهافت التهافت، القاهرة، ١٩٠٣م، ص٦٣.

(٢٥) ابن رشد: السابق، ص١٨٦.

مراجع للاستزادة:

١- د. جميل صليبا: الدراسات الفلسفية ، ج١، مطبعة دمشق ، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م .

٢- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر- دمشق، ط٣، ١٩٥١م.

٣- د. حسام الدين الآلوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

٤- د. حسين آتاى: مقالة (نظرية الخلق عند الفارابى) ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية- بغداد، ١٩٧٥م.

٥- د. محمد ثابت الفندى: مقالة "الله والعالم عند ابن سينا" الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر- القاهرة، ١٩٥٢م.

٦- د. منى أبو زيد: مفهوم الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، الدار الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

النفس

النفس: الروح، قال أبو بكر الأنبارى: من اللغويين مَنْ سوَّى النَّفْسَ والروحَ، وقال: هما شىء واحد، إلا أن النفس مؤنثة والروح مذكر. وقال الزجاج: لكل إنسان نَفْسان:

إحداهما: نفس التمييز، وهى التى تفارقه إذا نام، فلا يَعْقِل بها.

والأخرى: نفس الحياة، فإذا زالت زال معها النَّفَس.

وللنفس فى كلام العرب معنيان:

أحدهما: الروح، تقول: خرجت نفس فلان، أى روحه.

والثانى: جملة الشىء وحقيقته، تقول: قَتَل فلانٌ نَفْسَه، وأَهْلَكَ نَفْسَه، أى أوقع الهلاك بنفسه كلها، والجمع: أَنْفُس، ونُفُوس. وقيل النفس: ما يكون به التمييز، غير أنها لها عدة معانٍ غير هذين المعنيين، الروح والتمييز: - الأخ، كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ ﴾ (النور:٦١).

-عند، كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ (المائدة:١١٦).

-الإنسان، كقوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر:٥٦).

وغير ذلك من المعانى المتعددة لكلمة: النفس، كـ "الكِبْر" و "العِزَّة" و "الهِمَّة" و "الدم"...و...و....إلخ.

اعتبر أرسطو فى كتابه: "De Anima" أن النفس هى أول مراتب الوجود فى الجسد الطبيعى، حيث يرى أنها متشبثة بالجسم، ولا يمكن أن تفارقه، فهى غير منفصلة عنه: لأنها صورته وحقيقة وجوده، فكل إنسان مكون من جسد ونفس. ويفهم من هذا أن النفس عنده هى الروح.

أما القرآن الكريم فقد فرق بين النفس والروح؛ إذ وردت فيه كلمة

النفس بمعنى الإنسان ذاته، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ ﴾، وقوله: ﴿ فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ ﴾ (النور:٦١)، فالنفس فى هذه الآية ذات الإنسان. أما الروح فقد وردت فى القرآن الكريم بعدة معانٍ كلها تفيد معنى الإحياء، سواء كان إحياءً معنويًا بالوحى، أو إحياءً ماديًا مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (ص:٧٢)، وقوله: ﴿ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴾ (التحريم:١٢).

وكانت العرب تفرق بين النفس والروح كما نص على ذلك القرآن الكريم، فقال شاعرهم:

يا قابض الروح من نفس إذا احتضرت
وغافر الذنب زحزحنى عن النار

غير أن مترجم كتاب " De Anima " أخطأ فى ترجمة عنوان الكتاب، فكتب النفس بدل الروح، فتأثر بذلك فلاسفة المسلمين، فظنوا أن النفس هى الروح، وتبعهم فى هذا الاستعمال الفقهاء، وعلماء الفكر الإسلامى: إذ نجد الإمام الغزالى يقول بخلود النفس، كما يقول فلاسفة اليونان بخلود الروح: لأنه لم يفرق بين النفس والروح، مع أن القرآن الكريم يقرر خلاف ذلك، فيقول الله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾(الأنبياء:٣٥)، ويقول: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (العنكبوت:٥٧)، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ (آل عمران:١٨٥)، ويقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ (لقمان:٣٤)، فمن كتب عليه الموت لا

يوصف بالخلود لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ (الأنبياء:٣٤).

وعلى الرغم من هذا فقد درج علماء الفكر الإسلامى على اعتبار أن النفس والروح كلمتان مترادفتان، فالنفس هى الروح، والروح هى النفس، فنرى ابن قيم الجوزية -وهو الإمام السلفى -يتساءل فى كتابه: "الروح" عما إذا كانت النفس هى الروح!، وبناء على ظهور هذا الاتجاه بعد ترجمة كتاب أرسطو، دخل مفهوم أن الروح هى النفس إلى كتب تفسير القرآن الكريم، فقد ذكر القرطبى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾ (الزمر:٤٢) إن العلماء اختلفوا عما إذا كانت النفس هى الروح، أم أنهما شيئان مختلفان، ثم يردف ذلك بقوله: "والأظهر أنهما شىء واحد، وهو الذى تدل عليه الآثار الصحيحة".

إذا فهمنا أن المقصود بكلمة النفس فى القرآن الكريم هو الإنسان، وأن الروح هو ما يحيى به هذا الإنسان، تبين لنا الخطأ فى اعتبار أن النفس والروح هما شىء واحد، كما تبين لنا الخطأ الذى ترتب على هذا المفهوم فى تفسير الآيات القرآنية التى تذكر فيها لفظ النفس بدلاً من الإنسان.

وعلى الرغم من هذا فقد استقر عند علماء المسلمين – سواء كانوا فلاسفة أو مناهضين للفلسفة -أن النفس والروح شىء واحد، فقد ذكر ابن سينا ثلاثة أنواع: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، ويقول فى تعريف:

الأولى: إنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى".

وفى تعريف الثانية: أنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. "وأخيرًا تُعَرَّف النفس الإنسانية بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[1]. وقد برهن ابن سينا على وجود النفس عن طريق:

١ -البرهان الطبيعي: ويعتمد هذا البرهان على مبدأ الحركة والتى هى نوعان: حركة قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسمًا فتحركه، وحركة لا قسرية، وهذا ما عناها ابن سينا، وهى أنواع: منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة، كسقوط حجر من الأعلى إلى الأسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة، وهذا يكمن فى "البرهان" كالإنسان الذى يمشى على وجه الأرض، كما أن ثقل جسمه يدعو إلى السكون. هذه الحركة المضادة للطبيعة ولقوانينها، تستلزم محركًا خاصًا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك، ألا وهى (النفس).

٢ -البرهان النفسى: ويقوم هذا البرهان على الأفعال الوجدانية والإدراك، فالإنسان يمتاز عن الحيوان بأنه يتعجب ويضحك ويبكى. كما أن من أهم خواصه: الكلام، واستعمال الرموز والإشارات، وإدراك المعانى المجردة، واستخراج من المعلوم. هذه الأفعال والأحوال هى مما يختص به الإنسان، وهى ليست راجعة للبدن، بل هى قوة مستقلة، كما قال ابن سينا: شىء آخر لك أن تسميه "النفس".

تصور ابن سينا لأصل النفس:

١ -من آين جاءت؟.

٢ -علاقة النفس بالبدن.

٣ -مصير النفس.

هذه مسائل ثلاث غامضة عند ابن سينا، ولكن ربما قصيدته العينية هى التى تعبر أكثر من غيرها عن رآيه فيها، وهى التى يقول فيها:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف
وهى التى سفرت ولم تتبرقع

إذ يجيب عن هذه الأسئلة بأنها جاءت من محل آرفع، أى من فوق، وأتت رغمًا عنها وكارهة لذلك، ثم تتصل بالبدن وهى كارهة، لكنها بعد ذلك تألف وجودها بالبدن؛ لأنها نسيت عهودها السابقة.

ولم يسلك الغزالى مسلكًا يختلف كثيرًا عما ذهب إليه ابن سينا، فإنه يقول: "مثل نفس الإنسان فى بدنه كمثل والٍ فى مدينته، فإن البدن مملكة النفس وعالمه" ويذهب الغزالى

مذهب الفارابى وابن سينا فى فكرة التدرج بين وظائف النفس، فأدناها مرتبة النفس النباتية، وهى التى تقوم بوظيفة التغذى والنمو، ثم تليها النفس الحيوانية، وهى تتضمن ما فى النفس النباتية، وتزيد عليها الحركة والإدراك، كذلك يفرق الغزالى مثلهما بين العقل العملى والعقل النظرى فى الإنسان، فمثلاً يقول: "وللنفس فى الإنسان قوتان: إحداهما عالمة، والأخرى عاملة، والقوة العالمة: تنقسم إلى القوة النظرية، كالعلم بأن الله واحد، والعالم حادث، وإلى القوة العملية، وهى التى تفيد علمًا يتعلق بأعمالنا، مثل العلم بأن الظلم قبيح، ولا ينبغى أن يُفْعل. والقوة العاملة: هى التى تنبعث بإشارة القوة العلمية التى هى نظرية متعلقة بالعمل، وتسمى العاملة عقلاً عمليًا، ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك، فإنها لا إدراك لها، وإنما لها الحركة. وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب، فكذا القوة العاملة فى الإنسان، إلا أن مطلبها عقلى، وهو الخير والثواب"[٢].

ولما كان حديث فلاسفة الإغريق عن الروح ولم يكن عن النفس كما فهم المسلمون من الخطأ فى الترجمة، فقد جاء فى الأساطير اليونانية أن النفس - التى هى الروح - كانت توجد فى عالم قبل أن تهبط إلى هذه الحياة الدنيا وتحل فى الأجساد، وهذه هى صفة الروح لا النفس، التى ذكر القرآن الكريم أنها تموت؛ إذ الروح لا تموت باتفاق العلماء وفلاسفة الإغريق، وكذلك هو رأى فلاسفة الإسلام؛ ذلك أن الفارابى بيَّن ثلاثة أنواع: منها، وهى نفوس - أى أرواح - أدركت السعادة وأخذت بأسبابها، وهذه إذا فارقت أجسادها اتحدت وسعدت، وكلَّما جاء فوج من جنسها اتحد بها، وزادت سعادتها إلى ما لا نهاية له. أما الإمام الغزالى فيرى أن الجسد منزل أو سكن للروح، وهى تحل به لعناية إلهية، أى لكى تتزود لآخرتها من هذا العالم، وتظل فى ذلك الجسد مدة محددة مقررة، لا تقبل زيادة ولا نقصًا، ثم ينقضى أجلها، وفى يوم الحساب ترد للمكافأة والمجازاة والمناقشة[٣].

أ.د محمد عبد الغنى شامة

الهوامش:

(1) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: محمود قاسم، ص٧٦.

(2) مقاصد الفلاسفة: الإمام الغزالى، ص٢٧٥.

(3) انظر: معارج القدس، ص١٢٠.

مراجع للاستزادة:

١- فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: محمود قاسم.

٢- الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالى بوجه خاص: عبد الكريم العثمان.

٣- معارج القدس: الإمام الغزالى.

٤- مقاصد الفلاسفة: الإمام الغزالى.

واجب الوجود

قبل أن نتحدث عن مصطلح "واجب الوجود" أود أن ألفت الانتباه إلى أن أحشاء النصوص الفلسفية الإسلامية مسكونة بدرر فلسفية فى حاجة إلى من يكتشفها ويستخرجها ويُصَفِّيها مما قد يعلق بها، وساعتها سوف يدرك الباحثون والقراء، على حد سواء، أن ثمة أفكارًا خصبة وثرية سبق بها فلاسفة الإسلام عصرَهم بكثير".

من هذه الأفكار الخصبة والثرية، والتى لها صلة مباشرة بحديثنا عن "واجب الوجود" ما قاله نفر من فلاسفة الإسلام: إن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يحيط علمًا بـ "كل ما يحيط به". ليس هذا فحسب، بل إن هذا العقل ليست له القدرة على إدراك حقيقة الشىء. بعبارة أخرى إننا ندرك من الأشياء لوازمها، ندرك منها ما يبدو لنا، أما الأشياء فى حد ذاتها فإننا عاجزون عن إدراكها... وهذا يتضمن أن إدراكنا للشىء لا يعنى البتة أننا وقفنا على حقيقته، لهذا فإن المعرفة الإنسانية، كانت وستظل، معرفة نسبية، هذا من جهة: ومن جهة أخرى فإن ما ذكرناه يؤكد أن العقل الإنسانى ذاته له قدرة محدودة، أو لنقل له حدودٌ معينة، لا ينبغى له أن يتجاوزها أو يتخطاها. وهاكم النص الرائع الذى وقفنا عليه لتأكيد ما قلناه: قال ابن سينا: "الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللازم والأعراض (فى الأصل الأغراض)، ولا نعرف الفصول المقوِّمة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، والنار، والهواء والماء، والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض... إنَّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئًا له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا فى موضوع، وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف سببًا

له: هذه الخواص وهى: الطول والعرض والعمق، ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف سببًا له خاصية الإدراك والفعل... ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء ؛ لأن كل واحد أدرك لازمًا غير ما أدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم..."[1].

هذا النص يوضح أن ما ندركه وما نقوله وما سنكتبه عن "واجب الوجود" هو ما استطعنا إدراكه وتصوره، لكن حقيقة واجب الوجود فى حد ذاتها فإننا نعجز عن الوصول إليها.

فى بداية الحديث عن "واجب الوجود" لابد أن نميز بين "الماهية" وبين الهوية جاء فى المعجم الفلسفى: "ماهية الشىء ما به الشىء هو هو، وهى من حيث هى هى لا موجودة و لا معدومة، ولا كلى ولا جزئى، ولا خاص ولا عام، والأظهر أنها نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة"[2].

ويقول الفارابى فى "فصوص الحكم": "الأمور التى قِبَلَنَا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهيته هويته ولا داخلة فى هويته. ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان تصور الهوية فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هوية الإنسان فعلمت وجوده، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقًا"[3].

ويقول الجرجانى: "إن الماهية" تطلق غالبًا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجى، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول فى جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته فى الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا..."[4].

أما عن "الهُوية" فإن المقصود بها الوجود الحسى العينى، الجزئى، المتزمن، المتمكن. ذلكم أن الماهية إذا تجسدت فى وجود حسى واقعى أضحى لها هوية محسوسة. لهذا فإن الماهية تشير إلى الوجود الكلى، بينما الهوية أو "الإنِّيَّة تشير إلى الوجود الجزئى. وترتبط الماهية فى المقام الأول بالوجود العقلى أو الذهنى، بينما ترتبط الهوية أو الإنِّيَّة بالموجود العينى". ومن المهم

التأكيد هنا على أن لكل إنية أو هوية ماهية، لكن ليس ضروريًا أن يكون لكل ماهية هوية أو أنَّ محسوس. إن الماهية هى ما يدركه العقل، والإنية هى ما يدركه العقل بحواسه؛ لأن الحواس شرط رئيسى لإدراك الهوية[٥].

إذا كان الأمر كذلك فإن صفات الماهية مباينة لصفات "الهوية" صفات الماهية ثابتة لا تتبدل ولا تتغير... أما صفات الهوية فإنها متبدلة متغيرة، هذا أولاً، وثانيًا إن كل الكائنات -ما عدا الله سبحانه -تكون الماهية فيها مباينة للهوية... أما الحق سبحانه (واجب الوجود بذاته) فليس ثمة فرق بين الماهية وبين الهوية، فماهية الله هويته، وهويته سبحانه ماهيته، وهذا هو الأساس الذى استند إليه القائلون بالدليل الأنطولوجى على وجود الله.

وفى فص من "فصوص" الفارابى التى كتبها ببراعة وكيَّفها تكييفًا إسلاميًا قال: "الماهية المعلولة لا يمتنع فى ذاتها وجودها وإلاَّ لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها. فهى فى حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة فـ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ (القصص: ٨٨)"[٦].

هنا يرى الفارابى أن كل شىء معلول للعلة الأولى أو واجب الوجود... وما دام الأمر كذلك فإن كل الموجودات (المعلولات) هى فى حد ذاتها هالكة، لكنها بالجهة التى لها بها علاقة بالله ليست هالكة.

وفحوى هذا أن كل الكائنات، ما كان يمكن أن تخرج إلى حيز الوجود من نفسها؛ لأنها فى حد ذاتها هالكة (ممكنة الوجود)، أما وأنها خرجت إلى حيز الوجود فإنها تكون قد خرجت عن طريق غيرها. وهذا الغير إن كانت ماهيته مباينةً لهويته لاحتاج إلى كائن آخر لا تكون ماهيته معلولة... وهكذا حتى نصل إلى الله سبحانه بحسبانه موجودًا واجب الوجود بذاته، ماهيته عين هويته "فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقوِّمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينة لهويته"[٧].

لهذا فإن الفارابى فى حديثه عن

"المقولات" لم يضع الله كجوهر فى قائمة "المقولات" بل وضعه على رأسها وخارجًا عنها... حيث جعل باقى المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه "المقولة" (الجوهر الأول)، فإن ماهية كل واحدة منها لابد أن يكون فيها شىء مما فى هذه المقولة، التى هى بالإضافة إلى باقيها مستغنية عنها... ويشبه أن تكون هذه المقولة هى بالإضافة إلى باقيها مستغنية عنها وباقيها مفتقر إليها، فهى لهذا أكمل وأوثق وجودًا وأنفس وجودًا بالإضافة إلى باقيها..."[8].

كذلك يرى الفارابى أن "الجوهر" له ماصدقات متعددة، لكن إذا قُصِدَ به على وجه التحديد الله واجب الوجود بذاته، فإن "الجوهر" هنا يكون خارجًا عن كل صفات الكائنات الأخرى؛ الأمر الذى يحول بيننا وبين إدراجه فى قائمة المقولات "إن واجب الوجود (بذاته)، بصفاته الفريدة المتميزة، يكون جوهرًا خارجًا عن المقولات؛ إذ ليس هو محمولاً على شىء ولا موضوعًا لشىء"[9].

كل الكائنات -بما فى ذلك الإنسان -مؤلف من ماهية وهوية، والماهية فى وادٍ، إن جاز التعبير، والهوية فى وادٍ آخر، أما وقد تركب الإنسان من الجمع بين الماهية والهوية فإن هذا الجمع لنقل الائتلاف والتكوين لا يرجع إلى الإنسان، أى إنسان، بل يرجع إلى كائن آخر أعظم، هويته هى ماهيته وماهيته عين هويته وليست مباينةً لها البتة.

يقول ابن سينا: "هوية الشىء وعين الشىء ووحدته وتشخصه وجوده - لعلها ووجوده -المنفرد له كله واحد". وقولنا: إنه "هو" إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذى لا يقع فيه اشتراك. "الهو هو" معناه الوحدة والوجود..."[10].

إن الماهية إذا تحققت وتعينت فى وجود محدد مشار إليه فإنها لا بد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها عين هويتها، أى يجب أن تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا فلو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت إلى علة أخرى وتسلسل ذلك. إذًا لا بد أن تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات إلى

العلة الأولى التى هى واجب الوجود بذاته والذى ماهيته ووجوده شىء واحد.

سبل إدراك واجب الوجود:

توجد أدلة كثيرة على إثبات وجود الله: الدليل الكونى، الدليل الغائى، الدليل الخلقى، دليل الكثرة والوحدة... إلخ ثم الدليل الأنطولوجى (الوجودى).

على أننا نستطيع أن نختزل أدلة وجود الله فى دليلين: دليل يستند إلى هذا العالم المحسوس، ودليل يستند إلى عالم الوجود المحض على حد تعبير الفارابى، وأقصد بذلك الدليل الأنطولوجى، نعم الدليل الأنطولوجى... لقد استرسل علماء الكلام والصوفية والفلاسفة فى الحديث عن تأكيد الوجود الإلهى وهم فى هذا يستندون إلى أن الوجود يرد إلى الوجوب لكن الوجوب لا يرد إلى الوجود البتة. إن الوجوب علة. أما الوجود فهو معلول ، ولا شك أن المعلول فى حاجة إلى العلة، ولا شك أيضًا أن المعلول لاحق فى وجوده للعلة. أضف إلى هذا أن ما كان بالقوة (الممكن) وخرج إلى الفعل؛ فإنه يتضمن وجود الموجود الواجب بالفعل كى نفسر من خلاليه تحقق الممكن فى العالم الخارجى. إن الوجود بالقوة فى عالمنا المحسوس يسبق الوجود بالفعل، أما من حيث البعد الميتافيزيقى فإن الوجود بالفعل سابق على الوجود بالقوة...

المهم أن فلاسفة الإسلام، فى حديثهم عن أدلة وجود الله آمن بعضهم بالدليل الكونى وما يرتبط به، وآمن البعض الآخر بالدليل الأنطولوجى، ولا بأس من الإقرار بالدليلين معًا...

الكندى، فيلسوف العرب والإسلام الأقدم، كان أرسطيًا حيث غلبت عليه النزعة الحسية التجريبية، ولهذا فإنه استند إلى هذا العالم المحسوس (الكون) فى إثباته لوجود الله "إن فى الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات، لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول، أعنى مدبرًا لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكونًا لكل مكون، وأولاً لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، ومطالبه ، وُجْدان الحق، وخواصه الجق وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكى

عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل"[١١] ثم يضيف الكندى قائلاً: "فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم؛ لأن هذه جميعًا من المضاف"[١٢].

إن الكندى يرى أن العالم - كمعلول (ماهية معلولة) -لا يمكن أن يكون علة نفسه، لأنَّا لو افترضنا ذلك لكان معناه أن يتقدم الموجود على نفسه، بحيث يكون موجودًا وغير موجود فى وقت واحد ومن جهة واحدة، وهذا محال محال:

أ -أن يكون العالم علة نفسه.

ب -ومحال الزعم بأن العالم غير معلول ؛ لأن به حوادث كثيرة، بعضها يخرج إلى الوجود والآخر يخرج من الوجود ؛ أى أن بالعالم عللاً ومعلولات.

جـ -ينبغى أن يكون العالم كله معلولاً فى النهاية لله سبحانه.

وجاء الفارابى، بعد الكندى لكى يبنى على آرائه ويضيف إليها، وبخاصة حديث الفارابى هنا عن الدليل الأنطولوجى، أقصد الدليل الذى يستند إلى فكرة الله نفسها، فلولا ربنا ما عرفناه، ولقد عرفناه سبحانه من نفسه، فلولا ربنا ما عرفنا ربنا!!

يقول الفارابى: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض، فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا"[١٣]: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣).

لقد فهم الفارابى من هذه الآية أن الدليل الكونى والغائى ما عبرت عنه الآية "إن اعتبرت عالم الخلق"، أما

الدليل الأنطولوجى، فهو ماعبرت عنه الآية بالقول "وفى أنفسكم".

والفارابى، مع إقراره بكل الأدلة، إلا أنه فضل الدليل الأنطولوجى الذى يستند فى نشأته إلى فكرة الله ذاتها. يقول المعلم الثانى : إن معرفتى للحق تتضمن معرفتى لغير الحق، لكن معرفتى لغير الحق (يقصد الانطلاق من العالم المحسوس) قد لا تؤدى بى إلى معرفة الله ، وباختصار فإن معرفة الله من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الحق (الماهية اللامعلولة، الواجبة بذاتها) وهاكم نص عبارات الفارابى: "إذا عرفت – أولاً -الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق (على ما هو حقه) فانظر إلى الحق (ابدأ بالحق أولاً) فإنك لا تحب الآفلين، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه(١٤).

ومن الملاحظ أن حديث الفارابى عن "الآفلين" ومن ثم الأفول يحيل إلى ما عُرِف فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بدليل (سيدنا) إبراهيم، على وجود الله، وهو الدليل الذى اعتمد على ما جاء فى سورة الأنعام: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّى هَـٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَـٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (الأنعام:٧٦ -٧٩).

هنا نجد أن إبراهيم ﷺ لم يقف عند "المهايا" المعلولة الهالكة فى حد ذاتها (النجم، القمر، الشمس)، بل توجه إلى الماهية الواجبة بذاتها والتى لا علة لها والتى فَطَرَتْ السموات والأرض.

إن الفارابى يفضل الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها. هو من

حيث المبدأ وكما رأينا، لا يعارض الوصول إليه سبحانه من النظر فى هذا العالم الممكن المتغير، لكنه يرى أن العقل الإنسانى نظرًا لقصوره ونظرًا لتشويش الخيال وغلبة العقول، كثيرًا ما يضل العقل فى بيداء العالم، ويعود إذا اعتمد على هذا الطريق وحده، جاحدًا، منكرًا، كافرًا. فعن هذا الطريق وصلت بعض العقول، لكن عقولاً أخرى ضلت وضاع من قدميها الطريق.

وقد تابع ابن سينا الفارابى متابعة تكاد تكون كاملة، حيث قسَّم الموجودات إلى:

أ -ممكنة الوجود بذاتها.

ب -واجبة الوجود بغيرها.

حـ -ثم واجب الوجود بذاته.

يقول الشيخ الرئيس: "الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده (الوجود الممكن)، وظاهر أنه لا يمتنع أيضًا وجوده، وإلا لم يدخل فى الوجود، وهذا الشىء هو فى حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده"[١٥].

هنا نجد أن ابن سينا لم يبدأ من العالم حيث الحديث عن العلة والمعلول، والحدوث والتغير، والتأييس والمؤيسات، والوجود والعدم... إنه شأنه شأن الفارابى، اعتمد فحسب على الأحكام العقلية، على السبر والتقسيم العقلى: المعدوم، الممكن، الواجب بذاته ثم الواجب بغيره... إن الشىء إما أن يكون واجبًا بذاته أو غير واجب بذاته، هذا حكم عقلى؛ لست فى حاجة إلى الرجوع للعالم الحسى حتى أتحقق من صدقه. إنى حينما أقول العدد إما زوج أو فرد، والإنسان إما أن يكون ذكرًا أو أنثى هذه كلها أحكام عقلية نحن فى غنى تمامًا عن التحقق من صدقها لأنها أمور بديهية.

يقول ابن سينا: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على

سائر ما بعده فى الوجود. وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الكريم[١٦].

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت:٥٣).

ويضيف ابن سينا فى موضع آخر، أنَّ معرفة الله مسألة بدهية... إن واجب الوجود لا حدَّ له، ويُتَصَوَّر بذاته، لا يحتاج فى تصوره إلى شىء ؛ إذ هو أولىُّ التصور ويُعرف بذاته ؛ إذ لا سبب له...."[١٧].

وفى تعريفه لواجب الوجود بذاته قال ابن سينا: " إنه الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال. أما الممكن الوجود فهو الذى متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضرورى الوجود. والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده، ولا فى عدمه. أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشىء آخر.

أى شىء كان - لزم محال من فرض عدمه. أما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود"[١٨].

وأضاف ابن سينا فى مؤلف آخر:

"كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود، والممكن الوجود هو أن يكون جائزًا أن يكون وأن لا يكون، فأما وجوده بعد العدم فهو ضرورى، فإنه ليس بجائز وجوده إلا بعد العدم"[١٩].

ولقد أوضح "الإيجى" فى مواقفه عدة أمور تتعلق بمفهوم "واجب الوجود" بذاته، منها:

أ -لا يكون واجبًا بالغير وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه.

ب -إنه لا يكون مركبًا لا فى الخارج ولا فى الذهن، وإلا احتاج إلى أجزائه.

جـ -الهوية ليست زائدة على الماهية، وإلا كانت الماهية فى حاجة إلى الهوية.

د -واجب الوجود (وجوب الوجود) بالذات لا يكون مشتركًا بين اثنين لأنه نفس الماهية والمشتركان فى الماهية لابد أن يتمايزا بتعين، فيلزم تركبهما، وهذا محال[٢٠].

وفى نص رائع حذرنا ابن سينا من الانسياق وراء بعض الاتجاهات الفلسفية التى ترى أن الموجود هو

المدرك، وأن ما لا يناله العقل أو يدركه فإن فرض وجوده محال. كذلك حذرنا ابن سينا من الانسياق وراء النزعة المادية الصارخة التى ترى أن الوجود مقتصر على الوجود المادى المحسوس حيث ينكر المرء وجود كل ما يعجز الحس عن إدراكه. وباختصار فإن ابن سينا يرفض النزعتين المثالية المتطرفة والمادية الصارخة، يقول ابن سينا: "اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حَظّ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء..."(٢١).

أما عن ابن رشد فقد تابع أيضًا ما قاله السابقون عليه من فلاسفة الإسلام، وإن كانت النزعة الأرسطية غالبة عليه؛ لأن الشارح الأكبر كان منبهرًا بأرسطو كل الانبهار، لكن هذا – فيما نرى -لم يكن على حساب النزعة الدينية المتأصلة عند ابن رشد. إن ابن رشد كفيلسوف عقلانى، تنويرى!!! الذى زعم البعض زورًا وبهتانًا أنه كان علمانيًا!! وأن عالمه الإسلامى حاربه!! أقول : إن ابن رشد كان فيلسوفًا مسلمًا بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ ودلالات، وأن الزاعمين بأنهم من شيعته وأنصاره، هم أول من أساء إليه... وهذا موضوع فى حاجة إلى إعادة نظر ودرس وتمحيص.

إن ابن رشد المسلم فى حديثه عن أدلة وجود الله لم يطمئن إلا إلى دليلين اثنين أفادهما أولاً من القرآن الكريم، ثم من المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة!!! أما عن الدليلين فهما:

أ -دليل العناية.

ب -دليل الاختراع.

يعتمد ابن رشد فى دليل العناية على أمرين:

الأول: إن جميع الموجودات التى فى عالمنا هذا موافقة لوجود الإنسان.

الثانى: إن هذه الموافقة لم تأتِ بالصدفة، أقصد بطريقة عشوائية، لا، إنها جاءت بتدبير محكم من قبل كائن قادر، عليم حكيم.

أما دليل الاختراع فيعتمد بدوره على

أصلين:

الأول: إن الموجودات كلها مخترعة.

الثانى: إن كل مُخْتَرع فله مُخْتَرِع فصح من هذين الأصلين أن للموجودات فاعلاً مخترعًا لها، وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات[٢٢] وقد استشهد ابن رشد ببعض آيات الذكر الحكيم التى رأى أنها تؤكد دليل وجود الله.

من الآيات التى تؤكد دليل العناية: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ (النبأ:٦ -٧)، وكذلك قول الحق: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ (الفرقان:٦١). أما الآيات التى تؤكد دليل الاختراع فمنها: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٥ -٦) ومنها قوله سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ (الغاشية:١٧) وكذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ (الحج:٧٣).

ثم أورد ابن رشد بعض الآيات التى يرى أنها تتضمن الدليلين معًا: دليل العناية ودليل الاختراع. من هذه الآيات: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١) ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٢) فإن قوله سبحانه: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ تنبيه على دلالة العناية. وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ (يس:٣٣) وكذلك: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ (آل عمران:١٩١).

من صفات واجب الوجود:

أجمع فلاسفة الإسلام على أن واجب الوجود ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) ولذلك فإنهم جميعًا نأوا بواجب الوجود عن أى "تشبيه" وأى "تجسيم" فواجب الوجود عندهم لا يحل فى شىء ولا يحل فيه شىء... لقد رفضوا جميعًا أى لون من ألوان "الوحدة" بين واجب الوجود بذاته وبين سائر الموجودات أو الكائنات. ولذلك فإن صفات الله مباينة كل المباينة لصفات الكائنات الأخرى. صحيح أننا نصفه سبحانه بكثير من الصفات التى تطلق على الكائنات لكن من الصحيح أيضًا بل ومن الواجب أن ندرك أن ذلك راجع إلى عجز "اللغة" عن أن تعبر تعبيرًا حقيقيًا عن الصفات الإلهية، ولذلك لا ينبغى أن ننسى أن اللغة بها مجاز واستعارة وتشبيه وكناية وتواطؤ وتشكيك... هذه كلها أساليب لغوية ينبغى أن نضعها فى حسباننا ونحن نتحدث عن الصفات الإلهية.

لقد أدرك فلاسفة الإسلام أن الحق سبحانه مباين لكل مخلوقاته، ولهذا فإنهم أكدوا على أن الله واحد وفريد فى ذاته وصفاته وأفعاله.

فالكندى، أول فلاسفة العرب والإسلام، قال: إن الله "واحد" لكن واحديته ليست الواحدية التى نعرفها. الواحد إذا أطلق فى حق الله فإنه لا ينقسم، الواحد فى حق الله لا يعنى أنه ركن الاثنين، الواحد فى حق الحضرة الإلهية ليس قابلاً للإضافة أو المجانسة، الواحد هنا ليس هيولى (مادة) ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا أسماء مترادفة...[٢٣]. إن الواحدية الحقة عند الكندى تعنى الوجود الأصيل القائم بذاته، المقوم لكل الموجودات الأخرى... الواحد الحق لا جنس له.. لا فصل له.. لا نوع له... لا يتكثر لا كم له... لا كيف له... لا يقال عنه واحد بالإضافة... موجود لا فى زمان... لا فى مكان... إلخ[٢٤].

وقد ردَّدَ الفارابى رأى الكندى السابق مضيفًا قوله: واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته... فهو الكل فى

وحدته... واجب الوجود لا يمكن أن يكون له شريك... واجب الكل لا ضد له... واجب الوجود يعقل ذاته عن طريق ذاته ؛ لأنه تام وكامل بذاته لا يحتاج إلى شىء آخر ، عن طريقه يتم تعقله لذاته، حيث توجد هوية تامة فى ذات الله بين العاقل والمعقول والعقل... إن علم الله تام وكامل لا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها علمه... الله هو العالم والمعلوم فى وقت واحد، وهو - كما قال الفارابى - لا يحتاج أن يكون معلومًا إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره فى أن يُعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره... فإنه يعلم وإنه معلوم، وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد(٢٥).

أما ابن سينا فإنه يرى أن علم الله كلى ثابت لا يتغير. إنه يعرف الأجزاء من خلال علمه بذاته من حيث أن الجزئى متضمن فى الكلى وبما أن الله يعلم الكلى بعلمه لذاته فإنه يكون عالمًا بالجزئى المندرج فى الكلى، يقول ابن سينا: علم البارى بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها، ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود... وكل شىء فإنه بالإضافة إليه واجب الوجود، وبسببه فهو موجود بالإضافة إليه... وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخص المعلوم فإن أسبابه لا تتغير وتكون كلية..." (٢٦).

أما ابن رشد فقد بدأ حديثه عن الصفات الإلهية بالحديث عن صفة الوحدانية، وقد اعتمد فى هذا على ما جاء فى القرآن الكريم فى ثلاثة مواضع:

الأول: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء ٢٢).

الثانى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون:٩١).

الثالث: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء ٤٢).

لقد نقد ابن رشد بعض آراء

المتكلمين الخاصة بالصفات الإلهية، وكان من رأيه - وهو الفيلسوف العقلانى- أنه لا ينبغى لنا أن نتوسع أو نتوغل فى الحديث عن الصفات الإلهية... وهنا نستشهد بموقف ابن رشد من صفة "العلم الإلهى".

يرى الشارح الأكبر أن العلم الإلهى صفة من الصفات القديمة التى ينبغى أن يتصف الله بها من الأزل، ولا يجوز أن يتصف بها وقتًا... وليس ثمة داعٍ للقول إنه سبحانه يعلم الحوادث بعلم قديم ؛ لأن ذلك يترتب عليه أن يعلم الحوادث قبل وقوعها، وبعد وقوعها بعلم واحد، وهذا أمر غير مفهوم لأنا نعلم أن العلم ينبغى أن يكون تابعًا للموجود. فعلمى أن زيدًا حى، غير علمى أنه مات أو أصيب فى حادث، والعلم بالفعل غير العلم بالقوة، فكيف يكون علم الله بأن زيدًا فى الدار هو عين علمه أن زيدًا قد خرج منها.

لهذا يرى ابن رشد أنه، إذا كان لابد لنا من أن نتوسع فى فهم العلم الإلهى، فينبغى أن يوضع، كما فى الشرع، أنه سبحانه عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشىء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد يتلف على أنه تلف فى وقت تلفه، وهذا هو - فى رأى ابن رشد- الذى يقتضيه أصول الشرع"[٢٧].

ثم ينتهى ابن رشد إلى القول: إنه سبحانه يعلم المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم.

وفى عبارات حاسمة وقاطعة أكد ابن رشد "أن الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً....

أ.د فيصل عون

الهوامش

(١) ابن سينا :التعليقات ص ٣٤، حققه د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٣م

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ١٧١، مصطفى البابى الحلبى وشركاه ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، وكذلك المعجم الفلسفى ص١٦٥، مجمع اللغة العربية القاهرة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. وراجع: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى حـ٢ ص١٣١٣- ١٣١٦، دار قهرمان للنشر والتوزيع، استانبول ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، وراجع كذلك المعجم الفلسفى لجميل صليبا ، المجلد الثانى ص٣١٤-٣١٥، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ط١ سنة ١٩٧٦م.

(٣) الفارابى: فصوص الحكم ص ٤٧، تحقيق محمد حسن آل يس ، مطبوعات الجمعية الإسلامية للخدمات الثقافية ط١ ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.

(٤) الجرجانى: التعريفات ص١٧١.

(٥) راجع هذا بالتفصيل: عضد الدين الإيجى : شرح المواقف مع حاشية السيالكوتى وحسن جلبى حـ١ ص١٨٩، ٣٤٢-٣٤٤ طبع حجر.

(٦) الفارابى: فصوص الحكم ص٥٠.

(٧) الفارابى: فصوص الحكم ص٤٩-٥٠.

(٨) الفارابى: كتاب الحروف ص ١٠١، تحقيق د. محسن مهدى، دار المشرق، بيروت ١٩٦٩م.

(٩) المرجع السابق ص١٠٤- ١٠٥، وراجع ص ١٢٤.

(١٠) ابن سينا: التعليقات ص ١٤٥ ، وراجع كذلك ص٦٠، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة١٩٧٣م.

(١١) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٤، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

(١٢) المرجع السابق ص ٢١٥.

(١٣) الفارابى: فصوص الحكم ص ٦٢-٦٣، وقارن: ديكارت: التأملات، التأمل الخامس: فى ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده ص ١٥١ وما بعدها، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦م.

(١٤) المرجع السابق ص ٦٣.

(١٥) ابن سينا: الهيات الشفاء حـ١ ص٣٧، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م ، وراجع النجاة لابن سينا، القسم الثالث ص٣٨٣، ٣٨٦، ٣٤٧ نشرة محيى الدين صبرى الكردى، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٣١هـ، وراجع نصير الدين الطوسى: مصارع المصارع، تحقيق فيصل عون، ص٨٩ وما بعدها، دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ت) وراجع: عضد الدين الإيجى: المواقف، مع شرح السيالكوتى وحسن جلبى ٢٨٦/١ طبع حجر.

(١٦) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ق٣ ص٥٤-٥٥ ط٢ نشرة سليمان دنيا دار المعارف. وراجع دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٧١-١٧٥، ترجمة د.محمد عبد الهادى أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٤ سنة١٩٥٧.

(١٧) ابن سينا: التعليقات ص٢١.

(١٨) الهيات النجاة ص ٣٦٦ نشرة محيى الدين صبرى الكردى، مطبعة السعادة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

(١٩) ابن سينا: التعليقات ص ٣٦ ، وكذلك ص ٥٣، ١٧٦ تحقيق عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م.

(٢٠) راجع الإيجى حـ١ ص ٢٩٧-٣٠٠

(٢١) ابن سينا: الإشارات، ق٣ ص٧-٨ من نشرة سليمان دنيا.

(٢٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٦٦، مكتبة محمد على صبيح المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر مصر ط٢ ١٣٥٣ه/١٩٣٥م. وقارن ذلك بما ذكره الأشعرى فى كتاب "اللمع" ص١٧ وما بعدها، نشرة حمودة غرابة، مكتبة الخانجى، القاهرة سنة ١٩٥٥م.

(٢٣) الكندى: فى الفلسفة الأولى ص١٤٢-١٥٣.

(٢٤) المرجع السابق ص١٥٣.

(٢٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤، ١١، وراجع كذلك فصوص الحكم ص٥٢ وما بعدها.

(٢٦) ابن سينا: التعليقات ص ٢٨-٢٩.

(٢٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٨٧.

الوجود

الوجود لغة: من وجد، الواو والجيم والدال يدل على أصل واحد، وهو الشىء يلفيه (أى يعثر عليه أو يلقاه) وجدت الضالة وجدانا[1].

ليس فى القرآن الكريم كلمة وجود بالمصدر، وإنما توجد الكلمة بصيغة الفعل كما فى قولـــه تعالى: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ﴾ (آل عمران:٣٧)، ﴿ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴾ (الجن:٢٢).

واصطلاحًا: يطلق الوجود على الذات، وعلى الكون فى الأعيان، ومما يتصل بلفظ الوجود، الخَلْق والعالم.

والخلق: الإيجاد والخلقة والمخلوقين، وعند الصوفية الخلق العالم الموجود بالمادة والمدة مثل الأفلاك والعناصر والمواليد الثلاثة، يعنى الجمادات والنباتات والحيوانات، والتى يطلقون عليها عالم الشهادة، وعالم الملك، وعالم الخلق[2].

الوجود عند المتكلمين

ويعرفه الآمدى بقوله: "مذهب أهل الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجوب وجود موجود، وجوده لذاته لا لغيره، وكل ما سواه فمتوقف فى وجوده عليه"[3].

دلل علماء الكلام على وجود واجب الوجود لذاته من جهة العقل بقولهم: "إذا ثبت حدوث العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى، فإما أن يكون وجوده بنفسه أو بخارج عنه، لا جائز أن يكون وجوده بنفسه؛ وذلك لأن واجب الوجود لذاته يستحيل أن يوجده غيره، أو أن يوجد بغيره. وإذا ثبت حدوث العالم بغيره فذلك الغير إن كان غير الله تعالى، فهو من العالم، فيكون حادثًا، ولابد له من محدث. وما يقال فيه على هذا النحو يقال كذلك فى التوجيه الأول، فلابد من الاستناد إلى الله – تعالى -قطعًا

للتسلسل، والدور الممتنع"[٤].

وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهو الخالق لمحلها ولآلاتها وهو المصرف لعقول أصحابها، والمتولدات من خلق الله تعالى، فما من حادث يقع فى الكون إلا وهو من إحداث الله. حتى ولو بدت بعض الأفعال مترتبة أو مصاحبة لأفعال أخرى، فهذا لا يمنع إحداث الله لها جميعًا[٥].

ويقول شهاب الدين يحيى سهروردى فى كتاب حكمة الإشراق: "والحصول هو الوجود، فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود، فإن أُخذ كونه موجودًا أنه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود، وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه فى الأشياء أنه شىء له الوجود، وفى نفس الوجود أنه هو الوجود".

ثم نقول إن كان السواد معدومًا فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضًا معدوم، فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود.

ثم إذا قلنا وجد السواد الذى كان قد أخذناه معدوما، وكان وجوده غير حاصل، ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام إلى وجود الوجود؛ فيذهب إلى غير النهاية، والصفات المترتبة غير المتناهية اجتماعها محال[٦].

ويرد سهروردى على أتباع المشائين الذين فهموا الوجود، لكنهم شكوا هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ كما هو قولهم فى أصل الماهية، يقول: فإذا قلنا إن للوجود وجودًا آخر، غير كونه موجودًا لزم أن نقول: إن هذا الوجود له وجود آخر، وهكذا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، وأيضًا فإذا كان الوجود للماهية فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة أخرى إليها، وبتسلسل إلى غير نهاية[٧].

وأيضًا فإن الوجود إذا كان حاصلاً فى الأعيان (الأشياء) وليس بجوهر فتعين أن يكون هينة فى الشىء فلا يحصل مستقلاً، ثم يحصل محله فيوجد قبل محله، ولا أن يحصل محله إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال[٨].

الوجود عند الفلاسفة:

أرسطو

تناول أرسطو مشكلة الوجود فى آرائه الميتافيزيقية، لكنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سلفه من فلاسفة اليونان، إذ إنه يقول صراحة بقدم العالم، وبأن الهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل، وأنها ليست عدما محضًا، وإلا استحال أن يصدر عنها وجود ما بالفعل، يقول: "ولا فائدة من إحداث الأمور من الظلمة، ومما هو غير موجود..."(٩).

وبهذا أثبت أرسطو الصانعية لله وأهمل الخالقية، فالله يصنع من مادة موجودة بالفعل، ولكنه لم يحدث المادة التى صنع منها، لقد قصر صاحب هذا الرأى فعل الله فى إيجاد الموجودات على تحريك العالم فحسب بطريق العشق، واعتبر هذا التحريك فعلاً لازمًا لا إرادة لله فيه، إذ الحركة عند أرسطو أزلية، والزمان كذلك أزلى. وعنده أن العالم لم يكن بحاجة إلى من يخلقه، لأنه كان موجودًا منذ الأزل، وسوف يظل كذلك مخلوقًا بلا نهاية، وبناء عليه فرق أرسطو بين الوجودين، على هذا النحو: "واجب الوجود" و "ممكن الوجود"(١٠).

واستدل على الأول من الثانى على أساس معنى الوجود، وليس على أساس أن الثانى أثر للأول أو هو من صنعه(١١).

ومعنى واجب الوجود، أنه موجود بذاته، باق بنفسه، عاقل لذاته ولغيره، ليس له بداية ولا نهاية، مجرد عن المادة ولوازم المادية، غير محتاج لغيره.

والممكن الوجود معناه الاستعداد والقابلية لأن يقع، وإذا وقع كان من شأنه الاعتماد على الغير، والصيرورة من حال إلى حال، وإذن فثبات الممكن محال، وممكن الوجود لا ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بفعل فاعل، وهو الله تعالى: وذلك أن الممكن هو الذى يمكن أن يكون، ولكنه ليس بعد موجود(١٢). "والحادث بعدما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه"(١٣).

وواجب الوجود واحد غير متكثر إذ إن التكثر يستوجب الأجزاء والتعددية والتغاير، وهذه وأمثالها من صفات الممكن، إذ لا يوجد وجود آخر غير الواجب والممكن، وبالتالى فإن الصفات إما أن تكون صفات للواجب

أو صفات للممكن لا غير، والصفات التى يوصف بها واجب الوجود لا يمكن أن يوصف بها ممكن الوجود، وإلا صار الأمر متناقضًا، يجمع بين الشىء ونقيضه.

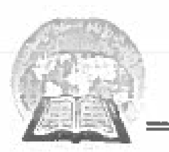
يقول أرسطو: "إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية؛ وذلك أن ما يتحرك إنما يتحرك عن الاضطرار عن محرك، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته، والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى، فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد يعد المحرك للكل وحيث يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة، وهى التى يحركها الجوهر الأول ومن بعده توجد متحركات أخرى أزلية، وهى أفلاك متحركة، فأما الجسم المستدير فهو أزلى، ولا وقوف لحركته، وهو شىء قد تبين فى الطبيعيات"[١٤].

ونلفت النظر إلى أن أرسطو يطلق فى "البحث المنطقى" على وجوب الوجود، صورة محضة، ويطلق عليه فى "البحث الإلهى" لفظ "الإله" أيضًا"[١٥].

كما يطلق على "ممكن الوجود" لفظ مادة وهيولى، ويجعله أصل العالم، هذا الأصل ليس مخلوقا أو ناشئا عن الله، الذى هو واجب الوجود، بل إنه يراه قسيما له فى "الوجود" فحسب، وليس لله به علاقة إلا لحركة، والحركة عنده قديمة مثل المادة والزمان[١٦].

والصلة بين الله والكون عند أرسطو هى علاقة بين التام والقابل لأن يكون تاما، وبين معشوق وعاشق. والقابل للتام وهو العالم هو الذى يسعى ويتحرك نحو واجب الوجود لأن الأخير هو المحرك الذى لا يتحرك، وهو أيضًا العقل الفعال، كما سماه أرسطو[١٧].

ولكنه مما يحمد لأرسطو قوله: "وبالجملة إن لم يوجد شىء هو خارج عن المحسوسات، لم يكن مبدأ، ولا نظام، ولا كون، ولا رأى، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله، وليس من الأشياء الموافقة فى الوجود، وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة، ولا هو مما يجعل للموجودات جميل النظام، وليس من الجيد أن يكون



الرؤساء كثيرين لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحدًا".

إذ بهذا التصور اقترب أرسطو من عقيدة التوحيد، وإن كان قد شوشها بأزلياته الكثيرة، أزلية الهيولى، وأزلية الحركة، وأزلية المكان، وأزلية الجوهر.

وفى هذا السياق نلفت إلى ما ذكره عبد الرحمن بدوى من أن القول السابق أخذه أرسطو من "إلياذة هوميروس" النشيد الثانى[١٨]، ومن الضرورى أن نلفت النظر أيضًا إلى أن أرسطو لم يجعل الاتصال بين الله والوجود أو الخلق، أو بين الواجب والممكن اتصال حلول أو اتحاد، أو وجود وعدم، وإنما جعله اتصالاً ذهنيًا لا غير، منشأه التقابل فى التصور.

وسبب نظرة أرسطو للوجود على هذا النحو الذى يختلف فيه عمن سبقوه هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفكيره[١٩].

يقول شيلنج Shelling عن فلسفة أرسطو "إن بدايتها التجربة، ونهايتها التفكير الخالص أو العقل الإنسانى"[٢٠].

لقد أوغل أرسطو فى العقليات حتى جعل الإنسان، وهو جزء من هذا العالم، غايته كامنة فى ذاته، وحركته نحو هذه الغاية يعنى الوصول إلى التام، تصدر من طبعه هو، لا من قوة خارجية، وهو أنه إذا وصل إلى تمام غايته، بأن يكون صورة محضة أو صورة أو مثل خالص لنوعه الإنسانى حتى يصير مع الإله فى درجة واحد.

وبهذا فتح أرسطو الباب للملاحدة وأعداء الدين إذ نادوا بإبعاد العقائد والشرائع، وإبعاد الدين عن واقع الحياة، وانتزاع الإنسان من دينه، وقد انتهت هذه النظرة الاستعلائية إلى فصل الدين عن الدولة، وجعل الإنسان، لا الأحكام الشرعية ولا الدين، هو الذى يقرر لنفسه ما شاء، ففتح الباب من ثم إلى إمكان الوصول إلى الكمال من غير طريق الدين، وتجرأ أرسطو على القول بأن من الإمكان أن يصل الإنسان بسعيه وحده إلى مقام الألوهية، وهذا شر مما قال إبليس لآدم: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ

تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ (الأعراف:٢٠).

وقد سبق وأن قال "بروتاجوراس" أن الإنسان هو مقياس كل شىء، هكذا دون تحديد لطبيعة هذا الإنسان"[٢١].

ولقد شكلت هذه الفلسفات الخلفية الفكرية التراثية للعقل الغربى. فتمرد على الدين والأخلاق، وألقى بكل شىء فى أيدى العلماء الطبيعيين، والعلمانيين ونحى الدين عن الحياة، وأفسح المجال لحياة مادية تقوم على الأنانية والجشع والاستعلاء والإلحاد فى أغلب الأحوال.

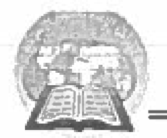
أفلاطون

تميز أفلاطون عن الإيليين فى نظرته للوجود، فلم يقل مثلهم بوحدة الوجود، أو بأن الوجود عدم وشر محض، ولكنه كان يؤمن بأن للعالم مبدعا أزليا، واجب الوجود بذاته، عالما بجميع معلوماته. وقال بأنه ليس فى الوجود كائن إلا له مثال عند البارى، يعنى وجود صور المعلومات فى علم الله تعالى. وقد قسم أفلاطون الوجود إلى: "وجود مطلق" و"وجود مقيد" دون أن يصف بوضوح الوجود المقيد بالعدم والتمحض للشرية والنقص.

وعالم المثل عند أفلاطون هو عالم الحق والخير والجمال والكمال، والأزل والبقاء. ولكنه وقع فى ما وقع فيه الإيليون من وصف العالم المشاهد بأنه لا شىء، لأنه ليس له وجود ذاتى، وهكذا يمكن أن تكون عبارة أفلاطون، "مقيد" مقابلة لعبارة "عدم عند الإيليين".

ونتفق مع الدكتور محمد البهى فى أن أفلاطون لم يخرج فى نظرته للكون عما قاله الإيليون والبراهمانيون من حيث طبيعة العالم الحسى ونهايته، يعنى عودته إلى عالم المثال، والقطع بأن غاية سعادة الإنسان تكمن فى أن تعود نفسه إلى هذا العالم الذى انحدر منه، وذلك عن طريق التفكر والتدبر وكبت الرغبات والشهوات.

والعالم كما يرى أفلاطون عالمان: عالم العقل، أو عالم المثل العقلية، والصور الروحانية التى هى الأصل والمصدر. وعالم الحس، وهو عالم الأشخاص الحسية والصور الجسمانية كالمرآة المجلوة التى تنطبع فيها صور



المحسوسات، فإن الصور فيها مُثُل الأشخاص، كذلك العنصر فى ذلك العالم (عالم المثل) مرآة لجميع صور هذا العالم، يتمثل فيه جميع الصور؛ غير أن الفرق بين الانطباعين أن المنطبع فى المرآة الحسية (أى صور عالم الشهادة) صورة خيالية. وهى موجودة بحركة الشخص، وليس فى الحقيقة، أما المتمثل فى المرآة العقلية فصور حقيقية روحانية موجودة بالفعل، تحرك الأشخاص ولا تتحرك هى. لأن لها الوجود الدائم، ولها الثبات القائم، وهى تتمايز فى حقائقها تمايز الأشخاص فى ذواتها.

ويقول إن هذه الصور الأخيرة باقية ودائمة لأن صورها كانت فى علم الأول الحق (أى الله) وبناء على ذلك فإن صور عالم المثل مشاركة لله فى أزليته، وفى علمه، ولو لم تكن كذلك لم تكن لتبقى، ولم تكن لتدوم، بعبارة أخرى فإن الصور عند أفلاطون بلا نهاية.

ويؤكد أفلاطون تأثره بالبراهمانيين فى قوله: إنه لولا بقاء المُثُل وأزليتها لما كان هناك رجاء ولا خوف، يعنى لما تمنى الإنسان وعمل على أن يصل إليها من خلال الرياضة الروحية والزهد وكبت الرغائب والشهوات.[٢٢]

وقد وافق جماعة المشائيين وأرسطو فى هذا المعنى الكلى للوجود إلا أنهم قصروه على الذهن، وقالوا إن الكلى من حيث إنه كلى لا وجود له فى الخارج عن الذهن، إذ لا يتصور أن يكون شىء واحد ينطبق على شخصين مختلفين وهو نفسه واحد.

ومما يتفرع على كلام أفلاطون فى المثل التى جعلها مبادئ الموجودات الحسية، أن النفوس الإنسانية التى هى متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف، كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود لكن أرسطو، تلميذ أفلاطون، ومن جاء بعده من الحكماء خالفوه فى ذلك، إذ قال أفلاطون: إن النفوس حدثت مع الأبدان. وربما يكون لأرسطو كلام آخر فى المسألة ليس هنا مجال استقصائه[٢٣].

ولكنه من الجدير بالتنبيه عليه أنه قد يفهم من كلام أفلاطون أنه يقول بحوادث لا أول لها، ولو أن

البراهمانيين ومن تأثر بهم من الفلاسفة قالوا: إن الوجود المشهود قابل للعدم. لكان أصوب من أن ينكروه بالكلية ويحكمون عليه بالعدمية والنقص والشر، ولو أنهم فهموا سر الوجود لأدركوا الغاية من خلقه، ومن خلق الإنسان، ولأدركوا العلاقة الإيجابية بين الله وبين المخلوقات، ولتوصلوا كذلك إلى سر النبوات والشرائع والتكاليف والجنة والنار، والحساب والعقاب.

ويذكر الشهرستانى "أن أفلاطون قال فى كتاب النواميس: إن هناك أشياء لا ينبغى للإنسان أن يجهلها؛ منها أن له صانعًا، وأن صانعه يعلم أفعاله، وأن الله تعالى إنما يعرف بالسلب، بمعنى أن يقال: إنه لا شبيه له، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام (أى إنه لم يبدعه من لا شىء)، وأن كل مركب فهو إلى الانحلال، وأنه لم يسبق العالم زمان، ولم يبدع عن شىء"[٢٤].

وهكذا رأى أفلاطون أن الوجود الحقيقى هو عالم المثل، أما ما نراه فى الوجود المشهود فهو ظلال وأشباح وانعكاسات، لذلك فهو عالم يكتنفه العدم. ويترتب على هذه الرؤية أن المادة التى خلق منها الكون ليست وجودًا بل عدمًا محضًا، وخلاءً مطلقًا، لا صورة لها ولا نظام ولا قوام، تتحرك بطريقة عشوائية حركات مضطربة آلية لا غاية لها، ولا تدبير. ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها وتكون جسما. وهذه المادة هى التى خلق منها العالم وهى مصدر الكثرة.

ويرى أفلاطون أن هذه المادة الخام أزلية قديمة لا أول لها، ومنها خلق الصانع جسم هذا العالم، أما من أين جاءت هذه المادة الخام الساذجة الناقصة، وكيف أنها شاركت الصانع الكامل فى وجوده! فلا يملك أفلاطون إجابة، وأما عن تفسير النقص الموجود فى هذه المخلوقات فيفسره بأن هذا النقص الكامن فى الأشياء، حتى بعد صنعها، ليس سببه نقصًا فى الصانع، بل لضعف فى طبيعة المصنوع. إن العالم تقليد للكمال، وليس فى الإمكان أبدع مما كان[٢٥].

لقد فرض أفلاطون نظرية المثل على الله، ولم يفسر لنا من أين جاءت

هذه المثل، وكيف حلت فى المادة، لقد استطاع بناءً على موروثات من الفلسفة الشرقية، وبالذات الفلسفة المصرية القديمة، على ما أخذه عن سابقيه من فلاسفة اليونان، أن يقدم نسقًا فلسفيًا متكاملاً شمل الله والإنسان والكون، والمادة، والمثل، ولكنه قدم تفسيرات ناقصة يعوزها التماسك، إذ إنه لم يجب على سؤال من أين جاءت المادة الساذجة، الناقصة العشوائية التى خلق منها هذا الكون العجيب، وكيف حلت فى المادة وكيف أثرت فيها ولم تتأثر بها؟ كما لم يبين أفلاطون هل الصانع الكامل كان فى حاجة إلى أن يخلق العالم على مثال أو مثل سابقة، وأن يعمل على مادة قديمة ناقصة شاركته الوجود ولم تشاركه الكمال؟!

سقراط

أما سقراط فقد خلت رؤيته عن الوجود من هذه الملابسات إذ كان يؤمن بوجود قوة أعلى تحرك عقل الإنسان، وتسيطر عليه، وبأن الحكمة الإلهية والعقل، أو العلم الإلهى، ينعكسان على عقل الإنسان فينيران له طريقه ويصوبان له آراءه. فهو إذن يربط بين وجود الله وبين وجود الإنسان على الأرض عن طريق الحكمة الإلهية والعقل الإنسانى. وكان سقراط يرفض أى تفسير مادى آلى للكون لأن هذا التفسير لا يقنع العقل، ولا يرضى النفس.

فالكون منذ أن خرج من العدم إلى الوجود يسير وفق نظام صارم، وقواعد محكمة لا يتطرق إليه خلل أو فتور، أو خروج على النظام الذى خلق عليه. وعلى عكس أفلاطون، الذى تجمعت فى ذهنه أصول الفلسفة اليونانية. ولم ير سقراط كذلك النقص والشر فى الوجود؛ بل رأى الفاعل المدبر المختار، الذى خلق الكون ويدبره طبقا لنظام العناية الإلهية نحو غايته المقصودة منه، وأن كل ما فى الكون يدل دلالة قاطعة على الحكمة من ورائه، وعلى القصد والعدل المطلق، والخير المحض والجمال والجلال، وأن كل شىء موضوع فى الوجود لخدمة الإنسان حتى يستطيع أن يؤدى رسالته على هذه الأرض.

وبذلك استطاع سقراط أن يرفع

نظر الإنسان إلى أعلى، إلى ما وراء الكون ليعرف المكون والموجد المدبر الحكيم، وأن يذكره بفطرته، وبالشرائع التى تواردت على أهل الأرض، وذلك من خلال الإنسان والوجود. وبهذا تتبين رؤية سقراط الشمولية، للإنسان وللكون، والتى كانت تسعى إلى توجيه الإنسان بكليته إلى إدراك الكلى من وراء الظواهر المختلفة.

الكندى

يرى الكندى فيلسوف العرب أن وجود الواجب يكون على سبيل الحقيقة، وهو وجود الله تعالى، أما العالم فوجوده طارئ لأن أصله الإمكان، يعنى أنه ليس وجودًا ذاتيا قائما بنفسه، وإنما هو مكتسب من غيره، وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحق، أو هو واجب الوجود.

تعتمد فلسفة الكندى بالنسبة للوجود على النزعة التوفيقية بين أرسطو وأفلاطون من جانب، وبين الحكيمين، وبين الإسلام من جانب آخر؛ حيث يرى الكندى أن الله هو واجب الوجود، وأن المادة هى ممكنة الوجود، وبينهما يقف العقل فالنفس الكلية، والمادة هى أصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته، وأنه بواسطة العقل ثم النفس تشكلت المادة، وتصورت بصور مختلفة، أو عن طريقهما على سبيل التتابع، وهكذا يكون نقل تأثير الله فى العالم، يعنى إيجاده تعالى للعالم وخلقه له. ومن ثم يرى الكندى أن الله خلق العالم لا بصفة مباشرة، بل بواسطة العقل والنفس. والسؤال هل خلق العالم عن طريق هذين الناقلين أو الوسيطين عن طريق نقل أثر واجب الوجود على التوالى؛ بمعنى أن يؤثر الأعلى فى الأدنى، ويكون له قوة الإحداث باعتباره ناقلاً أو ممررًا لأثر الله، أو أن الله قد أودع فى العقل (الذى هو الفعال، أو المحرك الأول فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو)، قوة الفعل والإيجاد، والعقل بدوره قد أودع مثل هذه القوة فى النفس، والنفس هى التى تولت أخيرًا -بما أودع فيها من قوة- تصوير العالم وتشكيله، أو خلقه وإيجاده؛ من الصعب ترجيح أحد الاحتمالين، وعلى أى حال فمؤداهما

كما يقول الدكتور البهى واحد[٣٦].

إن فكرة الكندى فى حل المشكلة الفلسفية بتصوّر صدور الوجود الممكن المتكثر والمتغير الناقص عن واجب الوجود، الكامل والمطلق، عن طريق الوساطة، لم يحل المشكلة، ولكنه ربما خفف فقط من مدى الهوة الكائنة بين الكامل بذاته والناقص بذاته، أو بإيجاد غيره له على النحو الذى هو عليه من النقص والتكثر. وإن محاولة الكندى أيا كانت حقيقتها والغاية منها تقرر أن الله يتصل بالعالم، بواسطة، وأن الله ليس ثابتًا لا يتحرك أو يتدخل فى شئون خلقه، وأنه بعيد عنها كما هو عند أرسطو.

ومهما يكن الأمر فإن القرآن قاطع فى أن الله يتصل بخلقه اتصال خلق وتدبير، وعلم وإحاطة.

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (يونس:٣). ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (يونس:٦١).

ويقول: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (المجادلة:٧).

وأيا كان رأى الكندى والفلاسفة من قبله فى موضوع الله والعالم، عن طريق تصور صدور المادى عن واجب الوجود، الذى ليس كمثله شىء فإن الكلمة الفاصلة تبقى للوحى؛ لأن العقل وحده لا يستطيع أن يحسمها، ثم إن الله تعالى لم يكلف العقل بالبحث

فى ذاته، أو كيف صدرت عنه الموجودات، بواسطة أو بغير واسطة.

يقول تعالى: ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ (الكهف:٥١). ويقول: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢). ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ (فصلت:١١). فالله يخلق بالأمر، والأمر علم وإرادة وحكمة وإبداع.

يلاحظ أخيرًا أن الكندى الكندى مشائى أو أرسطى فى تعبيره عن الله بـ "واجب الوجود"، وعن العالم بـ"ممكن الوجود" وأفلاطونى، فى ربطه بين الله والعالم؛ إذ تصور وساطة بينهما. كما أنه تأثر بالأفلوطينية المحدثة فى تصوره وجود وساطة بين الله والعالم؛ لأنه زاد مرتبة فى مراتبها عما يعرف لأفلاطون[٢٧].

الفارابى

تأثر الفارابى بآراء الفلاسفة فى الوجود، وعلاقة الوجود، أو العالم بالله، حتى أنه فى دعاء له قد استعمل هذه الكلمات: "…. اللهم إنى أسالك يا واجب الوجود، وعلة العلل، قديما لم يزل، أن تعصمنى من الزلل، وأن تجعل لى من الأمل ما ترضاه لى من عمل… رب الجوار الكنس، السبع التى انحبست عن الكون انحباس الأبهر، هن الفواعل عن مشيئته التى عمت فضائلها جميع الجوهر… يا علة الأشياء جميعا، والذى كانت به عن فيضه المتفجر… اللهم أنقذنى من أسر الطبائع الأربع… وامنن عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوى… وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسى، وأطلع على ظلمائها شمسا من العقل الفعال[٢٨]".

يتبين من هذا الدعاء تأثر الفارابى بالعبارات والآراء الفلسفية، وجمعه بين ما هو إسلامى وما هو فلسفى وضعى، لذلك كان من محاولاته التوفيق بين المذاهب الفلسفية القديمة؛ لاسيما بين أفلاطون وأرسطو، هذا من جانب، ومن جانب آخر محاولته للتوفيق بين

الفلسفة والدين، مما جعل "كارادى فو" يعتبر هذه النزعة دليلاً على عدم تمكن الفارابى من الفلسفة، لسيطرة روح الدين عليه. ويذهب كارادى فو ومعه ديبور إلى أن نزعة التوفيق تعد ظاهرة شرقية(٢٩).

ولن نطيل فى الكلام عن محاولة التوفيق التى قد ترجع إلى فلاسفة اليونان أنفسهم وإلى محاولة التوفيق بين الفلسفة أو العلم وبين الإيمان، مما هو سائد حتى اليوم فى الشرق والغرب على السواء(٣٠).

يقول الفارابى فى كتاب عيون المسائل: "إن الموجود على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان: إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا. ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول"(٣١).

واضح من هذا النص ونصوص أخرى غيره أن الفارابى يقول بالثنائية فى الوجود أو ثنائية الوجود؛ الأول هو الواجب لذاته وهو كامل الوجود، والآخر هو الممكن، وهو أقل من الأول، وكما أنه يعتمد فى وجوده عليه. والممكن هو الهيولى "آخر الهويات وأخسها" والتى لولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل، وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا"(٣٢).

وإذن فالعدم عند الفارابى كما هو عند غيره من بعض الفلاسفة القدماء، هو فى عدم قابلية الهيولى للصورة، فالهيولى إذن كانت قديمة كما ذهب إليه أرسطو، ولكى يخرج الفارابى من المأزق الذى واجهه فى اعتقاد المسلمين بأن الله كان ولا شىء معه، وأنه قد خلق الكون بعد أن لم يكن بقوله: إن الهيولى أو أصل مادة الكون كانت معدومة بالقوة، لذلك يسمى الممكن بالجوهر. يقول: ".... الجواهر الأولى،

التى هى الأشخاص غير محتاجة فى وجودها (الخارجى) إلى شىء سواها، وأما الجواهر الثوانى، كالأنواع والأجناس فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة إلى الأشخاص، فالأشخاص إذن أقدم فى الجوهرية، وأحق بهذا الاسم من الكليات. وجهة أخرى من وجهات النظر: أن كليات الجواهر يعنى (الماهيات، والمفاهيم) لما كانت ثابتة قائمة باقية، والأشخاص ذاهبة ومضمحلة، فالكليات إذن أحق باسم الجوهرية..."[٣٣].

وممكن الوجود عند الفارابى يكون وجوده أولا فى الذهن والتصور، وذلك عندما يكون فى حيز الإمكان، أما وجوده الخارجى فيكون فى حال وجوبه ووقوعه بالفعل، ويكون مظهره الفردية والتشخيص.

يقول: إن العالم كله "إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطيْن، من المادة والصورة المختصتين. فكونه دفعة واحدة بلا زمان على ما بَيَّنا، وكذا فساده بلا زمان، ومن البين أن كل ما كان له كون فله -لا محالة- فساد. فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد، وكونه وفساده لا فى زمان. وأجزاء العالم متكونة فاسدة. وكونها وفسادها فى زمان، والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق، مبدع الكل، ولا كون له ولا فساد..." وبهذا وفق الفارابى بين الدين والفلسفة فى مسألة الوجود والخلق، تلك المسألة التى لا يمكن للفليسوف أن يقطع بها بمحض تأملاته وإدراكه.

وربما أراد الفارابى أن يصحح قول أرسطو بقدم العالم، وقدم المادة التى خلق منها. وهو الشىء الذى يتعارض مع صريح النصوص الدينية. إذ حُكى عن أرسطو أنه قال فى كتابه: السماء والعالم: "إن الكل ليس له بدء زمانى"[٣٤].

لكن الفارابى شرح هذه العبارة بما يتسق مع عقيدته فى الوحدانية وفى حدوث العالم، يقول: " إن معنى قوله (أى أرسطو) إن العالم ليس له بدء زمانى. أنه لم يتكون أولاً فأولا بأجزائه، كما يتكون البيت مثلاً، أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولا بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان، والزمان حادث عن



حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى، ويصح أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله، إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان"[٣٥]. ومن ثم نفى الفارابى بطريقته العقلية أن يكون للعالم قدما ذاتيا، أو أن يكون للزمان قدم، فالزمان والعالم من خلق الله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر:٤٩).

أما عن كيفية حدوث الأشياء عن الله فقد سبق أن ذكرنا أن الفارابى يقول بفكرة الوساطة، وقد فسر الوساطة بأنها أثر وجود الله الواصل إلى الأشياء عن لحظ الأحدية نفسها. إذ من لحظ الأحدية كانت القدرة ثم العلم الثانى (بعد العلم الأول وهو علم الله) المشتمل على الكثرة، وهناك أفق الربوبية يليها عالم الأمر، يجرى به العلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشى، السدرة ما يغشى ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر[٣٦].

ومن مجموع الواحد، القدرة، العلم الثانى يتكون عالم الربوبية، وفيه يوجد الله الواحد المطلق والذى منه نشأ عالم الأمر أو عالم الملائكة، وهو نقطة الاتصال بين العالمين: عالم الربوبية، وعالم الخلق[٣٧].

ويرى الفارابى أن الذات والوجود، أو الماهية والهوية، هما شىء واحد فى الله لا يختلف مدلول أحدهما فيه عن مدلول الآخر، ولكن بالنسبة لسائر الأشياء فإنهما يفترقان، والله وحده هو الذى يجمع بينهما فى عملية الخلق، وإذن فإن الوجود ليس جزءًا من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارئ عز وجل الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته، لأن صفة الوجود يدل الوصف بها على عين الذات دون معنى زائد على الذات. فليس ثمة إلا الله الذى هو واجب الوجود بذاته، وكل ما عدا الله فوجوده مستمد من غيره وليس جزءًا منه[٣٨].

وأخيرًا فإن البحث فى الطبيعيات، وإن اطمأن إليه البعض فى القديم، لم يعد أكثر من فروض واحتمالات، وأن العلم أو الفلسفة لا يمكن لأى منهما أن يحسم مسألة الخلق أو عالم ما بعد الطبيعة بعيدا عن الوحى، فهذا غيب

علمه عند الله، ولذلك اضطربت فيه آراء الفلاسفة.

ابن سينا:

يقول ابن سينا فى تحديد معنى الوجود: "قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته. وأن تكون صفة له، سببًا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم فى الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود"[٣٩].

فكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ككون أن الاثنينية سببٌ لزوجية الاثنين، وكون صفة ما، هى الفصل، سببًا لصفة أخرى، هى الخاصة ككون الناطقية فى الإنسان سببًا للمتعجبية، ومثال كون صفة ما هى الخاصة، سببًا لصفة أخرى، هى خاصة آخرى، ككون المتعجبية سببًا للضاحكية. ومثال: كون صفة ما، هى العرض، سببًا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببًا لكونه مرئيًا.

ويقول سليمان دنيا فى الفرق بين الوجود وبين سائر الصفات أن " سائر الصفات إنما توجد بسبب الماهية، والماهية توجد بسبب الوجود، ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية، وصدور بعضها من بعض، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها"[٤٠].

وشأن ابن سينا فى مسألة الوجود شأن الفارابى وغيره من الفلاسفة المشائيين، فقد قال بنفس الأفكار تقريبًا ولكن بعبارات مختلفة. وابن سينا من أصحاب المذهب الثنائى فى الوجود؛ إذ يقسم الوجود إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود، يقول فى الإشارات والتنبيهات: " واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. وأما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء؛ أعنى الأشياء التى لها ماهية، لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارئ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنس". يعلق نصير الدين الطوسى على كلام الشيخ بقوله: "إن ابن سينا يريد نفى التركيب بحسب الماهية، عن الواجب (أى واجب

الوجود) فبين أولا، أنه لا يشارك شيئًا فى ماهيته، لأن ماهية ما سواه ليست الوجود الواجب، بل إنما تقتضى إمكان الوجود فقط؛ وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب".

ولأن كلمة "الوجود" مشتركة بين "الواجب" و "الممكن" فإن الوجود ليس بماهية شىء ولا جزء من ماهية شىء؛ بل هو طارئ على الأشياء التى لها ماهية غير الوجود؛ لأن الوجود أمر يعرض للأشياء عندما تكون فى الخارج بالفعل، من حيث هى معقولة بوجه ما، أما واجب الوجود لذاته فهو لا يشارك شيئًا من الأشياء فى أمر ذاتى، جنسيًا كان، أو نوعيًا، فلا يحتاج أن ينفصل ذاتيًا ولا عرضيًا، بل هو منفصل بحكم ذاته، لا يتصل به شىء من الممكنات (إلا اتصال علم وتدبير)[٤١].

ومن المهم ملاحظته أن ابن سينا يرى أن ماهية الشىء وحقيقته غير وجوده الخارجى، وغير هويته، وقد مثل لذلك بالمثلث، فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه، واللذان يقومانه من حيث هو مثلث، وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية".

وأما من حيث وجوده: "فقد يتعلق بعلة أخرى أيضًا ليست هى علة تقوّم مُثلَّثية، وتكون جزءًا من حدها، وتلك هى العلة الفاعلية، أو الغائية، التى هى علة فاعلية لعليَّة العلّة الفاعلية"[٤٢].

وواجب الوجود عند ابن سينا ضرورى، إذا فرض غير موجود عرض منه محال "وممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يفرض منه محال. والواجب الوجود هو الضرورى الوجود. والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه"، ويضيف ابن سينا: "حقا إنه لولا واجب الوجود (وهو الله تعالى) لما كان وجود البتة ولا كان عاقل ومعقول، ولا علة ولا معلول. أما الممكن فسواء وجد أو لم يوجد فواجب الوجود باق: ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ (القصص: ٦٨). ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ

بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (فاطر:٤١). ﴿ هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ (فاطر:٣).

﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴾ فاطر١٦ – ١٧).

ويقول ابن سينا أيضًا فى توضيح هذه المسألة: "ثم واجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته، لا شىء آخر، أى شىء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما واجب الوجود لا بذاته، فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، لكن عند فرض اثنين واثنين.

والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعنى المحرقة (وهى النار) والمحترقة (وهى القابلة للاحتراق)"[٤٣].

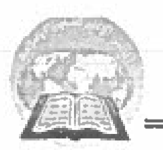
ويقول فى الإشارات والتنبيهات:

"تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفى الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه".

"يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود. وإلى مثل هذا أشار الكتاب الكريم: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣). إن هذا حكم لقدم (أى المستدلون بالآفاق والأنفس على الحق). ثم يقول تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣).

(و) هذا حكم للصديقيين الذين يستشهدون به لا عليه[٤٤]". والصديقيون هم الذين يستدلون بالحق على كل شىء.

والواجب الوجود فى ذاته هو الحق بذاته، والواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وواجب الوجود لذاته، لا علة له،



والممكن الوجود بذاته له علة. وهو بهذا الاعتبار يحتاج إلى علة خارجية توجده أو تعدمه"[٤٥].

وفى كيفية صدور المادى عن المادى، أو الممكن من واجب الوجود يقول ابن سينا إنه يكون بصدور أمر عنه أشبه بالمادة؛ يكون (بأمره وفعله) مبدأ للكائن المناسب للمادة؛ فيكون بما هو عاقل للأول الذى وجب به، مبدأ لجوهر عقلى، وللآخر الذى يليه مبدأ قوامه. ويقرر ابن سينا: "ونحن لا نمنع أن يكون شىء واحد، ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد، يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم، وحال أو صفة، أو معلول، ويكون ذلك أيضًا واحدًا، ثم يلزم عنه لذاته شىء، وبمشاركة ذلك اللازم (يتكون) شىء فينبع من ذلك كثرة، كلها تلزم ذاته"[٤٦].

ويذكر أيضًا: أن الأول "يبدع جوهرًا عقليًا، هو بالحقيقة مُبدَع، ويتوسطه: (يبدع) جوهرًا عقليًا. وجرمًا سماويًا، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى، حتى تتم الأجرام السماوية، وينتهى إلى جوهر عقلى، لا يلزم عنه جرم سماوى. فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير. ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة. وأما الصورة فتفيض من ذلك العقل، ولكن تختلف فى هيولاها، بحسب ما يختلف من استحقاقها له بحسب استعداداتها المختلفة"[٤٧]. وهكذا حتى تكون الامتزاجات المختلفة الإعدادات لقوى تعدها. وهناك تفيض النفوس النباتية، والحيوانية، والناطقة من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم" (والذى خلقه الله تعالى)[٤٨].

ويؤكد الشيخ الرئيس هذا التسلسل فى الوجود أو الموجودات من الأشرف فالأشرف حتى ينتهى إلى الهيولى"[٤٩].

من البداية يقرر ابن سينا أن الله هو الموجود بذاته، الفاعل لكل شىء والرقيب على كل شىء. والله هو واجب الوجود لذاته. يقول فى النجاة "... فقد وضح مما قدمناه من وجود حركة

لا بدء لها فى الزمان. وإنما البدء من جهة الخالق وإنما هى (الحركة السماوية"[٥٠].

ويبدو أن الشيخ الرئيس يرى أن العالم قديم قدمًا زمانيًا، لا قدمًا مطلقًا[٥١].

وفى هذا السياق نذكر أن الإمام الغزالى كفر الفلاسفة ومعهم ابن سينا لقولهم بقدم العالم، وقدم الزمان والحركة، وفى استحالة حدوث الحوادث[٥٢].

ولتأكيد قوله بقدم العالم قدما زمانيًا ننقل ما قاله فى كيفية وجود الممكن بذاته: ".... ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه. لأن كل علة أقدم فى وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن فى الزمان... وأيضًا فإن ما يجب تغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، ومتوقف عليه"[٥٣]. "ثم أنت تعلم أن حال الشىء الذى يكون للشىء باعتبار ذاته متخليًا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية. وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد، أولا يكون له وجود لو انفرد؛ بل إنما يكون له الوجود عن غيره، فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود، وهو الحدوث الذاتى " [٥٤]

حاول ابن سينا إذن أن يوفق بين الدين والفلسفة فى تفسير عملية الخلق أو الوجود، وقد جاءت الفلسفة التى عمل عليها الشيخ الرئيس بطبقات أو مستويات رتبها كالآتى:

- الواجب بذاته أو الفاعل الأول أو المحرك الأول.
- عالم الأفلاك أو المخلوقات السماوية العلوية.
- عالم العناصر المترتبة أو المتسلسلة فى الخلق.

وهذه الثلاث يعبر عنها الدين بالآتى: الله فعالم الملائكة، ثم عالم الكائنات الأرضية والله فوق الزمان والمكان وليس كمثله شىء فى السماوات والأرض. والله تعالى فى الإسلام هو الخالق لكل شىء والمدبر لكل شىء، والعليم بكل شىء، وهو الذى بيده ملكوت كل شىء إيجادًا أو عدمًا، حياة أو موتًا، وإليه يرجع الأمر كله، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وإن للفلاسفة، ولابن سينا تفصيلات فى كيفية تأثير هذه الأفلاك

والعناصر بعضها فى بعض، وفى طبيعة علاقتها بعضها ببعض، وعلاقتها بواجب الوجود وهو الله تعالى، وتفصيل هذا يضيق المحل عن استعراضه ومناقشته(٥٥).

وباختصار فقد حاول ابن سينا مثل الفارابى والكندى وابن رشد أن يوفق بين الفلسفة والدين، أو بين الدين والعقل، وفى سبيل ذلك فإنه قابل المفردات الفلسفية بالمفردات الدينية القرآنية كتعبيره عن عالم الفلك أو الأفلاك بالملائكة .

هذا ولم تختلف صفات واجب الوجود عنده عنها عند الفارابى، فواجب الوجود له من الصفات: البساطة، والكمال، والخير المحض، وهو واحد فى العدد لأنه يستحيل أن يكون غيره سببا له، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا انقسام فى ذاته، لا اشتراك لغيره معه فى ماهيته، ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو شريك، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى، ووجوده عين ماهيته، وهو وحده الذى يمنح الممكنات وجودها، وهو عقل محض، وهو غير منقسم، ولا شريك له فى وجوده يعلم "كل شىء على نحو كلى، ومع ذلك لا يعزب عنه شىء شخص، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض، فهو يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدَّى إليه وما بينها من الأزمة، وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية"(٥٦).

ابن رشد

خالف ابن رشد المتكلمين فى قوله بأزلية المادة، لأن المتكلمين بنوا رأيهم فى الوجود على فكرة الحدوث، ويزعم ابن رشد أن ظواهر النصوص الشرعية تؤيده فى دعواه بوجود مادة قديمة خلق منها هذا العالم الذى هو حادث بصورته، قديم بمادته.

يقول إن قول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ (هود: ٧).

يقتضى وجود العرش والماء ووجود زمان غير هذا الزمان الذى هو حركة

الفلك.

ويشير أيضًا إلى قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ (إبراهيم: ٤٨).

يقتضى وجودًا ثانيًا بعد انقضاء هذا الوجود، وكذلك فى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ (فصلت:١١) فإن ظاهر هذا النص يقتضى أن السماء خلقت من شىء كان موجودًا بالفعل[٥٧].

والمادة الأزلية التى يقول بها ابن رشد هى شىء قابل للانفعال، ولا حد لهذه المادة ولا وصف، إنها شىء بالقوة، قابل للفعل، والقوة معناها عنده القابلية أو الاستعداد، وهى لا تكون بالفعل إلا بحلول الصور فيها، فباقتران الصور بالمادة يتكون الموجود أو تتكون مهايا الأشياء وحقائقها.

ويرى ابن رشد أن الفعل متقدم على القوة بالزمان والسببية بخلاف ما كان يعتقده الفلاسفة اليونانيون السابقون على أرسطو، من أن القوة متقدمة على الفعل[٥٨].

ويرى ابن رشد كذلك أن العالم لم يوجد من المادة القديمة دفعة واحدة، وإنما جاء عن طريق التولد والنمو الطبيعى، أى تولد الكائنات بعضها من بعض، وإذن فلم يكن للفاعل من دور إلا أنه سهَّل هذا التولد أو الخروج فقط عن طريق الحركة، فهو بهذا محرك وليس موجدًا.

وقد قلنا إن المتكلمين قالوا بأن الله خلق الأشياء من عدم، ولم يكن الله فى حاجة إلى مادة يخلق منها، وبناء عليه فالله يخلق بقوة فيه، وليس فى المادة. والممعن فى كلام ابن رشد يتبين له أنه يقول بالخَلْقِ المتجدد، يعنى الخلق (آن بعد آن) وبذلك يبقى العالم ويتغير، والخلق المتجدد يشمل المادة، والصور معا. يقول: "وكما يظهر أن المادة لا يصْنَعُها الصانع كذلك الصورة، وإنما يصنع المجموع من المادة والصورة"[٥٩].

ويتابع ابن رشد أرسطو فى قوله بالمحرك الأول غير المتحرك الذى يعى كل شىء فى الوجود سعيًا إلى

الاتصال به أو الاقتراب منه بحسب الاستعدادات المختلفة لطبائع الموجودات، وبناء على ذلك فإن الغاية داخلة فى هذا العالم، وكذلك الفاعل والنظام الذى تجرى عليه الأشياء، لكن هذه الثلاثة (الفاعل، والغاية، والنظام) تفارق المبدأ الأول فى بعض الصفات التى تليق بكماله وذلك كالقداسة، والمماسة أو المخالطة للأجسام، أو الحلول فى مكان، وغير ذلك مما يتنافى مع أوصاف الله تعالى، ولا يتفق مع مقام الألوهية، فهو تعالى واحد، وجودُه عين وحْدَتِهِ، وليس الوجود والوحدة، فيه زائدين على ذاته وإنما هما عينها، كالشأن فى سائر الكليات. فإن الذهن ينتزعهما انتزاعا من الجزئيات دون أن يكون لهما وجود غير وجود جزئياتهما.

هذا هو وجود الكلى العقلى، أما الكلى من حيث هو طبيعة فاعلة فليس مجرد انتزاع عقلى، وإنما هو موجود فى جزئياته وجودًا حقيقيًا (لا وجودًا عقليًا)، وهذا لا يقتضى تركيبًا، ولا تكثرًا فى ذات المبدأ الأول، فهو واحد لا تركيب فيه، ولا أجزاء له ولا تكثر، كما أنه عقل ومعقول، يعقل نفسه ويعقل غيره كما هو عند أرسطو[٦٠].

أما مراتب الوجود عند ابن رشد فأعلاها عقول الأفلاك التى تبدأ بالعقل الأول، وتنتهى بالعقل الفعال الذى هو آخر العقول القوانى وأقربها إلى عالم الأرض، يلى ذلك الصور الهيولانية التى هى حالات تتوسط بين العقل والقوة، ثم يليها الأسطقسات الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار).

يقول ابن رشد: "فلصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود أخسُّها وجودها فى المواد، ثم وجودها فى العقل الإنسانى أشرف من وجودها فى المواد، ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الإنسانى، ثم إن لها أيضا فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها"[٦١].

وعلى رأس هذه المراتب يضع ابن رشد المحرك الأول، وهو مدبر العالم، لأنه " الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه"[٦٢].

والعقل الفعال عند ابن رشد هو

مصدر جميع الأفعال الكونية، التى عن طريقها كانت الصور المادية التى تعمل دائما على إحداث توليدات متوالية فى تلك المادة، وهى وإن كانت لا تفارق المادة فإنه يجوز من وجهة نظره وصفها، "بالإلهية"، لأنها من طبيعة الإله الذى سرت قوته الروحانية فى جميع أجزاء الوجود، والتى بدونها ما كان لشىء أن يوجد أو أن يبقى على الدوام بحال من الأحوال. وبهذا قارب ابن رشد بين آرائه بشكل عام وآراء فلاسفة المسلمين[٦٣].

وإن الممعن فى آراء ابن رشد فى علاقة الإله بالوجود، وفى مراتب الوجود يمكنه أن يستنتج منها ميلا ما نحو فكرة وحدة الوجود. فإنه يرى ارتباط الموجودات بالمحرك الأول، وأن " جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غايتها التى من أجلها خلقت، وذلك بَيِّن أما (بالنسبة) لجميع الموجودات فبالطبع، وأما (بالنسبة) للإنسان فبالإرادة"[٦٤].

وبهذا يكون قد اتضح معنى الوجود ومفهومه عند فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين، وعند علماء الكلام، وخلصنا إلى أن الله واجب الوجود بذاته، وأنه هو الذى خلق العالم بمادته وصوره، قال تعالى ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢).

أ.د محمد محمد أبو ليلة

الهوامش:

(١) ابن فارس معجم مقاييس اللغة مادة (وجد).

(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، لطفى عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ٢/٢٢٧.

(٣) أبكار الأفكار لسيف الدين الأمدى ١/ ٢٢٧.

(٤) نفس المصدر ١/٢٨٠- ٢٨١. وفخر الرازى: أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء. مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ ص٩٩ وما بعدها، ص١٤٩ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق ص٢٩٣- ٢٩٤.

(٦) مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تحقيق: هنرى كربين. القاهرة، سلسلة كتب الذخائر ٢٠٠٠م، ٢/٦٤- ٦٥.

(٧) انظر كتاب المواقف ص٤٧، وما بعدها.

(٨) نفس المصدر السابق. ٢/٦٦

(٩) ما بعد الطبيعة ضمن أرسطو عند العرب ص١-٥ .

(١٠) المصدر السابق.

(١١) البهى الجانب الإلهى ص٣٣، من الفلسفة اليونانية، محمد عبد الرحمن مرحبا ١/ ١٩٦- ١٩٧.

(١٢) أرسطو عند العرب ص٤ .

(١٣) ابن سينا. التنبيهات والإشارات تحقيق دنيا. دار المعارف ط٣ ١/٧١، والملل والنحل ٤/ ١٤٢- ١٤٤.

(١٤) من كتاب ما بعد الطبيعة ص٨.

(١٥) البهى: ص٢٣٥.

(١٦) أرسطو عند العرب: ص١٣.

(١٧) الملل والنحل ٤/١٤٩.

(١٨) انظر أرسطو عند العرب. ص١١.

(١٩) البهى: ص٢٣٧.

(٢٠) نفسه هامش ص٢٣٨، هامش رقم ٢.

(٢١) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. الموسوعة الفلسفية الشاملة ١/٨٧.

(٢٢) الملل والنحل ٥/ ٨٤-٨٥. وانظر فى تفنيد كلام أفلاطون فى الماهية والمثل لعضد الدين الإيجى. المواقف. ص٦٠ وما بعدها.

(٢٣) الشهرستانى الملل والنحل ٤/ ٨٨- ٩٩.

(٢٤) الملل والنحل ٤/٩٤.

(٢٥) مرحبا: من الفلسفة اليونانية ج١/ ١٣٢- ١٣٣.

(٢٦) الجانب الإلهى: ص٢٥٦.

(٢٧) المرجع السابق نفسه.

(٢٨) عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ٢٢٩/٣.

(٢٩) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة عبد الهادى أبو ريده القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص١٣٣، ١٧١.

(٣٠) انظر البهى ص٢٧١.

(٣١) عيون المسائل ضمن كتاب المجموع، القاهرة. مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م، ص٦٦.

(٣٢) نفس المصدر ص١٠٨.

(٣٣) المسائل الفلسفية ص٩٦.

(٣٤) الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى ص٢٦-٢٧.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) عيون المسائل ص ٦٧، والفارابى، المدينة الفاضلة ص ٥٨-٦٠ والسياسة المدنية ص ٥٦- ٥٩. و مرحبا. من الفلسفة اليونانية ٤٢٢/١- ٤٣٣.

(٣٧) انظر الفارابى فصوص الحكم ص١٦٤، ولمزيد من التفاصيل انظر محمد البهى الجانب الإلهى ص٢٩٩ وما بعدها.

(٣٨) الفارابي- الثمرة المرضية- ص٥٧، وفصوص الحكم ص١١٨- ١٢٥، وابن سينا- الإشارات، القسم الثالث- ص١٤٠ وإبراهيم مدكور- فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. القاهرة دار المعارف. ١٩٦٨م، ١٧٧/٢، وانظر: محمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية ٤٠٨/١-٤٠٩.

(٣٩) الإشارات والتنبيهات تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة، دار المعارف، القسم الثالث ص ٣٠- ٣٤.

(٤٠) المصدر نفسه ص٣٠.

(٤١) الإشارات والتنبيهات- تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة ط٣ ، القسم الثالث ص٥١. وانظر أيضًا فخر الدين الرازى: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازى السقا. القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٨٦م، ص١٣١ وما بعدها.

(٤٢) الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ١٤-١٥ .

(٤٣) النجاة: ص٢٢٥.

(٤٤) القسم الثالث: ص٥٤.

(٤٥) نفسه ١٩٤/١.

(٤٦) انظر شرح الشيخ نصير الدين الطوسى للإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص٢٢٦. والنص المثبت عالية من الشفا لابن سينا.

(٤٧) نفس المصدر ص٢٢٩- ٢٣٣.

(٤٨) نفس المصدر ص٢٣٦- ٢٣٧ .

(٤٩) نفسه ص ٢٣٩. وانظر أيضًا تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس ما بعد الطبيعة، وهى الموسومة بـ ألف الصغرى ضمن رسائل فلسفية تحقيق عبد الرحمن بدوى. بنغازى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م،

ص١٦٨ وما بعدها.

(٥٠) النجاة: ص٢٥٨.

(٥١) انظر تهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وانظر رد أبى الوليد بن رشد عليه فى تهافت التهافت تحقيق: سليمان دنيا القاهرة. دار المعارف ١٩٩٩ ٢٦٤/١ وما بعدها.

(٥٢) انظر محمد البهى مرجع سابق ص٣٢٧.

(٥٣) النجاة: ص٢٢٧.

(٥٤) الإشارات والتنبيهات ق٣ ص٧١.

(٥٥) راجع فى ذلك الغزالى: تهافت الفلاسفة. والمنقذ من الضلال، وابن رشد تهافت التهافت. تحقيق دنيا القاهرة دار المعارف جـ١، ومحمد البهى. الجانب الإلهى ص٣٤ وما بعدها.

(٥٦) الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص٤٨١ وما بعدها، والنجاة ص٤٠٤- ٤٠٨، وابن رشد. فصل المقال ص٢٠١ وما بعدها ومرحبا من الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية ٤٩٦/٢- ٤٩٧.

(٥٧) فصل المقال: ص١٣، ١٤.

(٥٨) انظر تلخيص ما وراء الطبيعة لأرسطو، المطبعة الأدبية طـ أولى، ص٣١، ٤٤-٤٦، ومحمد بيصار فى فلسفة ابن رشد. الوجود والخلود ص٦١.

(٥٩) نفس المصدر ص٢٦.

(٦٠) انظر: محمد عبد الرحمن بيصار، فى فلسفة ابن رشد ص٦٦- ٦٧.

(٦١) تهافت التهافت ص٥٦.

(٦٢) نفس المصدر ص٦٠.

(٦٣) انظر بيصار ص٧٦ – ٧٧.

(٦٤) تهافت التهافت ص٦١.

الوحدة والكثرة

إن مشكلة الوحدة والكثرة هى من أعظم المشاكل الفلسفية، وبما أن الفلسفة لها خاصية شمولية، فإن هذه المشكلة دخلت فى جوانب عديدة كالجانب العلمى، والإنسانى، والدينى، ففلسفيًا: شغلت هذه المشكلة أكثرية الفلاسفة، لا بل بنى بعضهم فلسفتهم عليها، ومنذ بدايات الفكر اهتم الإنسان بهذه المشكلة، وهكذا ظهرت عبادة الآلهة التى تمثل كثرة، أو عبادة الله الواحد الأحد، ودخلت هذه المسألة بمشكلة الحدوث والقول بقدم العالم، لأننا إذا قلنا: بالحدوث بمعنى أن الله أحدث العالم من العدم اعتبرنا الواحد هو مصدر الكثرة، وإذا قلنا: القدم اعتبرنا أن الأشياء لا يصدر بعضها عن البعض بل جميعها أزلية وقائمة بذاتها، ودخلت هذه المسألة بفلسفة الجمال، فمثلاً القديس والفيلسوف أوغسطين يعتبر الوحدة والكثرة من المفاهيم الجمالية، وكذلك دخلت مسألة الوحدة والكثرة بفلسفة الأخلاق، فهل الأخلاق واحدة ومطلقة، أم أنها نسبية وكثيرة؟ وكذلك دخلت هذه المشكلة بفلسفة الاجتماع، وفيها يُطرح السؤال هل الفرد هو من أجل المجتمع أم العكس؟.

أما من الناحية الدينية: فقد احتلت هذه المشكلة مكانة كبيرة، فمفهوم الخلق أو الحدوث هو أيضًا مفهوم دينى، وكذلك بالنسبة لله فهل هو واحد فى جوهره أم هو كثرة؟ فالمسيحية قالت بأن الله هو ثلاثة أقانيم، والإسلام يبين أن الله واحد أحد وفرد صمد، وأذكر هذه الأشياء لأبين كم أن هذه المشكلة مهمة، وأبين آراء بعض الفلاسفة بخصوص هذه المشكلة، ولا بد أن أبين أن رأى الدين واضح بهذا الموضوع و هو القول بالوحدة و الخلق، ولكن آراء الفلاسفة مختلفة، ولذلك طرحوا أسئلة من قبيل: هل علينا أن نقول بالوحدة وننكر

الكثرة؟ أم علينا أن نقول بالكثرة وننفى الوحدة؟، أم نحاول أن نوفق بين الوحدة والكثرة مع التركيز على إحداهما أكثر من الأخرى؟ أم نجعلهما بنفس المستوى؟

١ -المقصود بالوحدة والكثرة:

المقصود بالوحدة قيام الشىء بذاته واستقلاليته عن الغير، والوحدة هى عكس الكثرة، والقول بها يمكننا من تفسير كثرة الموجودات بإرجاعها إليه ؛ لأن الله هو الخالق، بينما يقول توما الأكوينى: الواحد لا يزيد على الموجود شيئًا ثبوتيًا، بل ينفى القسمة ؛ إذ ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم، فالواحد هو ما كان غير منقسم فى ذاته، أى غير مقسوم بالفعل، وإن أمكن قسمته فى المركبات تركيبًا طبيعيًا كالإنسان والحجر ..إلخ. ونريد باللا منقسم الكائن بالفعل، والانفراد فى الذات والانحياز عن الغير، فمعلومة الوحدة هذه تقوم بالحصر باللامنقسم الموجود الفعلية، وتدل على معنى وضعى وإن عبرنا عنها بالسلب، أى إنها تدل على حالة انحياز الكائن عن الغير، وهذا التعريف للوحدة يشمل كل أنواع الوحدة، وهى:

أ -وحدة البساطة.

ب -وحدة التركيب الطبيعى.

ج -وحدة التركيب الصناعى.

د -وحدة الالتصاق.

أما الكثرة: فالقصد منها هو بيان كثرة الموجودات وعدم إمكانية إرجاعها إلى مصدر واحد، أى القول بجواهر عديدة، فالكثرة تقابل الوحدة،؛ إذ تدل على مجموعة من الأفراد، أى على تعدد الموجودات اللامنقسمة فى ذاتها والمنحازة عن غيرها، ومن تعدد الأفراد يتألف العدد وهو كثرة مقدرة بالواحد أى كثرة مركبة من جملة أحاد محددة.

٢ -الوحدة والكثرة فى الحضارة الإنسانية:

لو ألقينا نظرة على الفكر الفلسفى فى الحضارة الإنسانية لوجدنا أن الحضارات اهتمت بمسألة الوحدة والكثرة، كان البشر القدماء يعبدون آلهة كثيرة ولكن إبراهيم الخليل عليه السلام قال بإله واحد، الذى هو سر الأسرار وجوهر الأشياء، وأصل الوجود، ونجح

فى ذلك وارتقى بالبشرية من التعددية إلى التوحيد، فإبراهيم هو العلامة الفارقة بين عصر ما قبل التوحيد وعصر التوحيد. إنه نقطة الارتكاز فى انتقال الفكر والجدل من المادى (الكثرة) إلى المبدأ الواحد، ومن عبادة رموز الطبيعة إلى عبادة العلى المبدأ والأصل لكل شىء، ومن المتغير إلى الثابت، ومن المنفعل إلى الفاعل، ومن الجزئى إلى الكلى، ومن المخلوق إلى الخالق، ومن الفانى إلى الخالد، ومن الوقتى إلى السرمدى، ومن العرض إلى الجوهر.

٣ -بارمنيدس (٥٤٠ ق.م):

هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية وتقول هذه المدرسة: "إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة"، وتقول هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجودًا واحدًا (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضى. بل تقول : إن العالم ساكن فهى تنكر الحركة والكثرة. إن أكسونوفان أعلن أصل المذهب، ويذكر أرسطو عنه، ويقول: إنه نظر إلى مجموع العالم وقال: إن الأشياء جميعًا عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يقلد شيئًا واضحًا، ولم يبين إن كان العالم واحدًا من حيث الصورة، أو من حيث المادة.

أما بارمنيدس، فقد وضع كتابًا فى الطبيعة وهو قسمان:

الأول: فى الحقيقة، أى: الفلسفة، وفيها المعرفة تكون عقلية وثابتة، وكاملة، وتجريدية، والحكيم من خلالها يتوصل إلى الحقيقة الأولى، وهى: "الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودًا، والفكر عنده يقوم على الوجود، والوجود عنده :

أ -ليس له بداية.

ب -غير قابل للفساد.

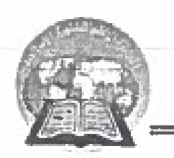
ج -هو كل قائم بذاته.

د -غير قابل للحركة.

هـ -ليس له نهاية.

و -هو كائن الآن. كلا واحدًا متصلاً ".

والثانى: فى الظن أى: العلم الطبيعى، ويعتمد على الظواهر الحسية التى تمثل الكثرة والصيرورة، وبارمنيدس أنكر المعرفة الحسية لأنها غير يقينية، وغير ثابتة وفضل اليقين



العقلى عليها، فأدرك أن الوجود واحد ثابت قديم كامل، واعتبر أن الوجود واحد ؛ لأنه الأساس الذى تنحل إليه جميع الموجودات، أى هو الصفة العامة، والجوهرية التى تشترك فيها جميع الموجودات، وأنكر الكثرة التى هى من عمل الحواس، فالتأمل العقلى يوصلنا إلى أن لجميع الأشياء وجودًا واحدًا لا غير. وهكذا اعتبر بارمنيدس الكثرة تابعة للظواهر الحسية، والوحدة تابعة للعقل، فأنكر الوحدة والصيرورة التى يستحيل إنكارها ؛ لأن الوجود الذى قال عنه بأنه واحد لا يوجد إلا باتحاده مع الماهية التى تمثل الكثرة، ومن خلال هذا الاتحاد يتحقق الموجود الواعى، فما عمله هو أنه جرد الوجود من الماهية فى عقله، وطبقه على الموجود الواقعى فنفى الكثرة من الموجود.

٤ -أنبادوقليس (٤٩٠ -٤٣٠ ق.م):

كان أنبادوقليس من القائلين بمذهب التعددية، القائلين بأكثر من جوهر واحد لأصل الأشياء، فليس من تحول حقيقى من تولد حقيقى ؛ لأنه لا شىء من لا شىء، وإنما فقط تمازجات مختلفة لعدد هائل من الأجسام المتناهية فى الصغر، كل جسم منها ثابت ساكن ومحبو بصفات وكيفيات دائمة، وبقدر ما يتنوع تصور هذه الجسميات، وأشكال اتحادها وانفصالها تتعدد الأكوان وتتباين.

يعرض أنبادوقليس فى قصيدة زاخرة بالصور مذهب العناصر الأربعة، أو بالأحرى جذور الأشياء، حيث هى مبادئ الواحدية التى قال بها من سبقه، فجاءت عنده متعددة ومتكاملة وهى (النار والهواء والماء والتراب)، وهى للعالم كالألوان التى يستعملها الرسام، أو الماء والطحين اللذين منهما يجبل العجين وائتلافها وانفصالها بمقادير شتى هما مصدر كل ما فى الوجود، ولكن ليس بينهما أول، أو ثانٍ فهى كلها أزلية، ولا يخرج بعضها عن البعض، وكل تغير يتم إما بطريق انضمام هذه العناصر إذا ما تفرقت وهى الصداقة أو الحب، وأخرى تفرق بينها حينما تجتمع وهى الكراهية، وتكون الغلبة لكل من الصداقة والكراهية بالتناوب، هناك إذن مساران للكون متناوبان أبدًا

ومعاكسان أحدهما للآخر، مسار من الامتزاج إلى التشتت، وآخر من التشتت إلى الامتزاج، وهذا النظام محتوم لا مهرب منه، فمن الدور الكروى انفصل الهواء فأحاط به باعتباره غلافًا جويًا، وتلته النار، وبعدها التراب، ومن التراب انبثق الماء.

من خلال هذا العرض لمذهب أنبادوقليس، يتبين بأنه أنكر الوحدة، وقال بالكثرة التى اعتبرها أزلية، والمحبة تجمع بين الكثرة، والكراهية تفرق بينها، فأنبادوقليس هو عكس بارمنيدس الذى قال بالوحدة (الوجود)، وتوصل إليها من خلال التجريد.

٥ -أفلاطون (٤٢٧ -٣٤٧ ق.م):

اهتم أفلاطون بمشكلة الوحدة والكثرة، وحاول الجمع بين المدارس والمذاهب الفلسفية السابقة لحل هذه المشكلة، وفى كتاب (بارمنيدس) يبحث أفلاطون بشكل موسع بهذه المشكلة، وبما أن كل فلسفته مبنية على نظرية المثل، فإننا نجد الحل عنده لهذه المشكلة فى تلك النظرية، ويعبر أفلاطون عن نظرية المثل، بأمثولة الكهف، وفى هذه الأمثولة نجد الجواب لمشكلتنا، وملخص أمثولة الكهف هو: "أن العالم الحسى، وعالم المثل، والعالم الرياضى المتوسط بينهما، مثلها مثل كهف فيه أناس مصفدون بالأغلال، وجوههم إلى الجدار، وكوة من خلفهم، وهم يرون أمامهم فقط فيرون ضوء نار وأشباح أشخاص، وأشياء تمر من خلفهم، وقد تعودوا هذه الرؤية للأشباح حتى حسبوا أنها حقائق، فإذا أدار أحدهم نظره إلى النار التى خلفه فجأة، فإنه ينبهر وينحسر إلى مقامه الأول، أى رؤية الأشباح المظلمة ثم لا يلبث أن يتعود رؤية الأشياء فى ضوء الليل، أو رؤية صورها المنعكسة فى الماء، ثم يعتاد ضوء النار، ويستطيع رؤية الأشياء نفسها ثم الشمس مصدر كل النور"، فالكهف يمثل عنده الكثرة والتغير وأشباح المثل والأشياء المرئية فى الليل، أو فى الماء هى الأنواع والأجناس، والأشكال الرياضية، والأشياء الحقيقة هى المثل، وهى تمثل تجمع الكثرة فى وحدة متناسقة، فلكل شىء فى عالم الكثرة والصيرورة مثال فى عالم الوحدة والثبوت، والشمس

هى مثال الخير الذى هو أرفع المثل، ومصدر الوجود والكمال، وأيضًا مصدر الكثرة، ومن أمثولة الكهف يتبين بأن أفلاطون حاول الجمع بين الوحدة والكثرة، ولكن أعطى أهمية أكبر للوحدة، والتى مثلها بالخير أو الله، والكثرة تخرج من هذه الوحدة، ولكن لا يعنى هذا أن أفلاطون قال بوحدة الوجود، فإن الخير هو كالشمس التى تجعل المرئيات مرئية وتهبها النمو والغذاء دون أن تكون هى شيئًا من ذلك، فالشمس هى ملكة العالم المحسوس، والخير هو ملك العالم المعقول، واعتبر أفلاطون العالم واحدًا، لأن صانعه واحد، وأن أصل العالم يعود إلى مادة واحدة (مادة رخوة) غير معينة، والتفسير النهائى للوجود عنده هو: "أن الخير رباط كل شىء وأساسه". لنظرية المثل عند أفلاطون أهمية وجودية حسب قول (زيلر ZEILER مترجم محاورات أفلاطون)، فإنها تمثل الوجود الحقيقى للأشياء فى ذاتها، فكل شىء هو ما هو فقط بقدر ما يوجد مثاله فيه، أو بتعبير أدق بقدر مشاركته فى مثاله وهكذا فإن المثال كواحد يقف فى مقابل الكثرة، وهذه الأخيرة، بينما هو يبقى كما هو. إن أفلاطون قال بالمشاركة ولكن كيف يمكن لأشياء عديدة أن تشارك فى مثال واحد، أو لنقلب السؤال ونقول: كيف يمكن لمثال واحد أن يكون فى آشياء كثيرة مشاركة فيه؟ فإما أن يوجد المثال كله فى كل واحد من الأشياء المشاركة فيه، وهذا غير مقبول ؛ لأنه يعنى أن المثال كله يوجد فى نفسه ويوجد فى كل واحد من الأشياء المنفصلة، أى يكون الشىء مفارقًا لنفسه، ثم إن هذا يتناقض أساس فلسفته وهو أن المثل المفارقة، وإما -وهذا الاحتمال الثانى لمعنى وجود الواحد فى الكثير -أن يوجد المثال مجزآ فى الأشياء التى قلنا إنها تشارك فيه، وحينئذ يفقد بساطته. إن أفلاطون تأثر بالفيثاغورثية، فوجد فى الواحد كحاصل للأعداد تفسيرًا للواحد وللكثير، ولمثال الخير عنده يتخذ شكلاً رياضيًا، فالواحد هو غير منقسم وهو المصدر الأول لكل وجود، وفى التدريج العشرى للوجود عنده نجد أن الرقم الواحد يمثل الأول والمطلق،

والرقم اثنين يمثل الكثرة المطلقة، والرقم ثلاثة مهم لأنه مجموع الواحد والاثنين، وبالتالى فهو أصغر الكثرة... ويتدرج إلى أن يصل إلى العدد عشرة الذى هو مثال الخير والكمال فى حالة السكون.

رأينا أن أفلاطون اهتم بمشكلة الوحدة والكثرة، وحاول الاستفادة من المذاهب والمدارس الفلسفية التى سبقته، وأنه جمع بين الوحدة والكثرة، وجعل عالم المثل يمثل الوحدة والثبوت، والعالم الحسى يمثل الكثرة، والخير عنده مصدر الكثرة، ووجود الكثرة هو مشاركة فى الوجود بالذات وهو الله.

من خلال هذا العرض لآراء بعض الفلاسفة، نتبين أن بعضًا منهم ينكرون الكثرة ؛ ويقولون بالوحدة مثل بارمنيدس، والبعض الآخر ينكرون الوحدة ويقولون بالكثرة مثل أنبادوقليس، أما أفلاطون فقد جمع بينهما من خلال نظرية المثل، وفيها أعطى أهمية للوحدة أكثر من الكثرة، لأن الوحدة شى فى عالم المثل، وهى ثابتة وكاملة.

الأديان السماوية تؤمن بأن الله هو مصدر الكثرة، وهو واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، ولكن المسيحية فى سر الثالوث تعتبر بأن الله واحد هو ثلاثة أقانيم. جمعت بين المفرد والجمع وليس هو بالتالى مفردًا ولا جمعًا.

و قد تناول الفارابى فى كتاب الحروف هذا الموضوع أيضًا، إن كتاب الحروف، والواحد والوحدة هما من النصوص التى سعى الفارابى إلى أن يطبق فيهما بشكل نموذجى تعريفه الخاص للفلسفة؛ باعتبارها علمًا بحثًا يقوم على منهجية مماثلة لمنهجية علم الرياضيات التى تعتمد على طرق البراهين اليقينية، أما محور النص فهو ما نستطيع تسميته بجدلية الواحد والكثرة الذى يواصل فيه الفارابى من وجهة نظره الفلسفية الخاصة المساهمات السابقة فى الفلسفة العربية الإسلامية (الكندية خصوصًا) وفى الفلسفة اليونانية.

يمكننا تقسيم النص إلى ثلاثة أجزاء تتوالى على النحو التالى: عرض تفصيلى مركز لمختلف الأحوال التى

يقال فيها على الكثرة (شيئان أو أكثر) بأنها واحد، ثم عرض مماثل لمختلف الأحوال التى يقال فيها عن الكثرة بأنها كثرة. وأخيرًا يخلص الفارابى إلى الاستنتاج الفلسفى الخاص حول ماهية التماثل والتضاد بين الواحد والكثرة من وجهة نظر الفلسفة الفارابية، ويخص الفارابى ثلاثة محاور رئيسية بالنسبة لفكرتنا عن الوحدة وعن الكثرة وهى الجنس والنوع والعدد، وبالتالى فإن التماثل واللاتماثل ينحصران فى الجانبين الأساسيين فى الشىء، أى: هيوليته وصورته، أو بلغة المنطق موضوعه ومحموله. ونجد هذا الاستنتاج فى قول الفارابى: وبالجملة فإن كل اثنين إنما يقال فيهما وهما اثنان إنهما واحد، أما إذا كان محمولهما واحدًا بالعدد، وأما إذا كان موضوعهما واحدًا بالعدد، وبعد أن يبين ماهية الجنس (إنسانية، حيوانية) والنوع (حالة مدلولية، غائية) نجد أن الفارابى يميل ضمنًا إلى فرضية أن تكون الأشياء كلها وحدة فقط بلا كثرة وأن الوجود الظاهرى الذى توحى به هذه الأخيرة ليس وهميًا إلا أنه وجود داخلى فقط، أى أن الكثرة توجد ضمن الواحد وضمن الوحدة.

أ.د/ رمضان البسطويسى

مراجع للاستزادة:

- الوحدة والكثرة الراهب: أشور ياقو البازى، ellaskepa.com.
- المواقف فى علم الكلام، تأليف: عبد الرحمن بن أحمد الإيجى، الناشر: عالم الكتب بيروت.
- الواحد والوحدة: تأليف الفارابى، تحقيق محسن مهدى.
- مقدمة ابن خلدون.
- كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى:
- انظر مادة الوحدة و الكثرة فى الموسوعات الفلسفية البريطانية.

اليقين

اليقين هو العلم دون شك يقال: يَقِنت الأمر بالكسر يَقنًا، وأيقنت واستيقنت وتيقنت، كلها بمعنى، وأنا على يقين منه . وإنما صارت الياء واوًا فى قولك "موقن" للضمه قبلها، وإذا صغرت الكلمة ردت إلى أصلها فقلت "مييقن"؛ لأن التصغير يرد الأشياء إلى أصلها، وكذلك الجمع. وربما عبَّروا باليقين عن الظن، ومنه قول العلماء فى اليمين اللغو: هو أن يحلف بالله على أمر يوقنه ثم يتبين له أنه خلاف ذلك، فلا شىء عليه .

ومنه قول الشاعر:

تحسب هواس وأيقن أننى
بها مفتد من واحد لا أغامره

يقول : تشمّم الأسد ناقتى، يظن أننى مفتد بها منه، وأستحمى نفسى فأتركها له ولا أقتحم المهالك بمقاتلته.

فأما الظن بمعنى اليقين، فقد ورد فى التنزيل فى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت:٢٢)، وقوله: ﴿ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ ﴾ (يونس:٢٤)، وهو فى الشعر كثير[١].

وعكس اليقين "الظن"، قال تعالى: ﴿ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:٢٣٠) وحدود الله فرائضه.

وقد ورد الفعل "ظن" فى القرآن الكريم سبع مرات، منها قوله تعالى: ﴿ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا ﴾ (يونس:٢٤). وأما مادة (ظن) فقد وردت كثيرًا فى القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ (يونس:٣٦). وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ (البقرة:٤٦). كما قال: ﴿ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ

هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (البقرة:٧٨).

وقد ورد الفعل (يوقن)، ومادة (يقن) كثيرًا فى القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلْأَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ (البقرة: ٤). وقوله: ﴿ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (البقرة:١١٨). وقال فى سورة الحجر: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ (الحجر: ٩٩). كما قال: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (البقرة:١١٨)، والذين لا يعلمون: قيل هم اليهود والنصارى وقيل هم مشركو قريش، وقوله: ﴿ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ أى فى اتفاقهم على الكفر.

وكل علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك، إذا رغب فيه وحرص عليه؛ لأنه نتيجة الذهن و العقل، إلا علم الإيمان واليقين فإنه لا يتأتى ظهور مشاهدته والكلام فى حقائقه إلا لمؤمن موقن، من قبل أن ذلك تقرير يزيد الإيمان وحقيقة العلم، والإيقان، فهو آيات الله تعالى وعهده عن مكاشفة قدرته وعظمته، وآيات الله تعالى لا تكون للفاسقين، وعهده لا ينال الظالمين، وعظمته وقدرته لا تكون شهادة للزائفين ولا وجدا للمبطلين. إذ فى ذلك تهوين لآيات الله وحججه، وانتقاص لبراهينه وقدرته ودخول الشك فى اليقين الذى هو محجه المخلصين، والذين هم بقية الله تعالى من عباده، واشتباه الباطل بالحق الذى هو وصف أهل الصدق الذين هم أدلته عليه من أهل وداده، وهذا من أدل دليل على فضل علم المعرفة على غيره، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ (الشعراء:١٩٧) وقال: ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾ (العنكبوت:٤٩).

فهؤلاء العلماء بالله تعالى، الناطقون

عن الله ﷻ، جعل لهم مكانة عنده، ولا يكون ذلك لمن ليس أهلا له ولا جديرًا به ؛ لأنهم أيات الله تعالى وبيناته وشهوده وبصائره ،كاشفو طريقته ومظهرو بيانه؛ فنصروه بما نصرهم به، وتحققوا بما حققهم منه، وشهدوا له بما شهد لهم به فكانوا للمتقين إمامًا إلى الهداية أعلامًا. وقال بعض أهل المعرفه: من لم يكن له مشاهدة من هذا العلم لم يعر من شرك أو نفاق؛ لأنه، عار من علم اليقين ومن خلا من اليقين وجد فيه دقائق الشرك. وقالوا أيضًا من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة.

وأدنى النصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله. وقال آخرون من كان فيه خصلتان لم يفتح له من هذا العلم شيء: بدعة أو كبر . وقالت طائفة من أهل المعرفة من كان محبًا للدنيا أو مصرًا على هوى لم يتحقق باليقين . وقال أبو محمد سهل: أقل عقوبة من أنكر هذا العلم ألا يرزق منه شيئًا أبدًا، واتفقوا على أنه علم الصديقين، ومن كان له منه نصيب فهو من المقربين، وينال درجة أصحاب اليمين.

ومما جاء عن اليقين ما قاله بعض العلماء من أن علم التوحيد ومعرفة الصفات، مباين لسائر العلوم: فالاختلاف فى سائر العلوم الظاهرة رحمة، والاختلاف فى علم التوحيد ضلالة وبدعة، والخطأ فى علم الظاهر مغفور، وربما كان حسنة إذا اجتهد صاحبه، والخطأ فى علم التوحيد وشهادة اليقين كفر ؛ من قبل أن العباد لم يكلفوا حقيقة العلم بالله تعالى فى طلب العلم الظاهر، وعليهم واجب طلب موافقة الحقيقة عند الله فى التوحيد. ومن ابتدع شيئًا ردت عليه بدعته، وكان مسئولاً عنه، ولم يكن حجة لله تعالى على عباده ولا غيثًا نافعًا فى بلاده، بل كان موصوفًا بالدنيا، وفيها من الراغبين، ولم يكن دليلاً على الله ﷻ، ولا من دعاة الدين، ولا إمامًا للمتقين، وقد جاء فى الخبر: العلماء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا، فإذا دخلوا فى الدنيا فاحذروهم على دينكم[٢].

فالعلماء الذين هم ورثة الأنبياء هم الورعون فى دين الله ﷻ، الزاهدون فى فضول الدنيا، الناطقون بعلم اليقين

والقـدرة لا علـم الـرأى والهـوى، الصـامتون عـن الشـبهات والآراء. لا يختلـف هـذا إلى يـوم القيامـة عنـد العلمـاء الشـهداء على الله تعـالى بـرأى قائـل، ولا بقـول مبطـل جاهـل، كمـا روى عـن عبـد الله بـن عمـر عـن النبـى ﷺ، صلح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلـك آخرهـا بالبخـل والأمـل. وقـال يوسـف ابـن أسـباط: كتب إلى حذيفة المرعشى ما ظنك بمن قد بقى لا يجد أحدًا يـذكر الله تعـالى معـه إلا كـان آثمًا وكانت مذاكرته معصية؛ وذلك أنـه لا يجـد أهلـه. قلت ليوسـف يـا أبـا محمد وتعرفهم، قال: لا يخفون علينا . ويقـال إن الأبـدال إنمـا انقطعـوا فـى أطـراف الأرض واسـتتروا مـن أعـين الجمهـور، لأنهـم لا يطيقـون النظـر إلى علمـاء هـذا الوقـت، ولا يصـبرون علـى الاستماع لكلامهم؛ لأنهم عندهم من أهـل الجهـل وأهـل الجهـل بالجهـل علـى الوصف الذى وصفهم به سهل التسترى: إن من أعظم المعاصى الجهل بالجهل[٣].

اليقين عند الصوفية:

للصـوفيه حـديث ثـرى عـن "الـيقين" فهم أكثر من تحدثوا فيه واهتموا بـه، ومما قـالوه فيـه : إن أصـول مقامـات الـيقين التـى تـرد إليهـا فـروع أحـوال المـتقين تسـعة: أولهـا التوبـة والصـبر، ويـأتى بعـدهما الشـكر والرجـاء والخـوف والزهـد والتوكـل والرضـا والمحبـة، وهـذه محبـة الخصـوص وهـى محبة المحبوب. ومن حديثهم عن اليقين حـديثهم عـن "الفنـاء"، والفنـاء عنـدهم أقسـام : أعلاهـا الفنـاء عـن وجـود السوى، ودونه الفناء عن شهود السوى، ودون هذين الفناء عن عبادة السوى[٤].

فاليقين مقام من مقامات الصوفية، والمقـام عنـدهم هـو اسـتمرار الحـال واستقراره ودوامه، بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه، فالمقامـات هـى المنـازل الروحية التـى يمـر بهـا السـالك إلى الله تعـالى، فيقـف فيهـا تـارة مـن الـزمن مجاهـدًا فـى إطارهـا حتـى يهيـئ الله سـبحانه وتعـالى لـه سـلوك الطريـق إلى المنزل الثانى[٥].

وفـى حـديث الصـوفية عـن الـيقين يـرون أن التوبـة مقـام مـن مقامـات "اليقين" يستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ

﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور:٣١).

أى ارجعوا من هوى أنفسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا ببغيتكم فى الميعاد، وكى تبقوا ببقاء الله عز وجل فى نعيم لا زوال له ولا نفاد، ولكى تفوزوا وتسعدوا بدخول الجنة وتنجوا من النار، فهذا هو الفلاح[٦].

وهكذا نجد أن "اليقين" مقام من مقامات الصوفية، والمقام عندهم هو استمرار الحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه[٧].

وبعض الصوفية يعتبرون اليقين حالاً من أحوالهم ويجعلونه على ثلاث مراتب، هى: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، فعلم اليقين ما كان عن طريق النظر والاستدلال . وعين اليقين ما كان عن طريق الكشف والنوال. وحق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال عن لون الصلصال بورود زائد الوصال[٨].

هذا ويزعم بعض الصوفية فى شطحاتهم أنهم وصلوا من المعرفة إلى درجه اليقين، ولكنه سر وغيب يجب على الصوفية أن يحفظوه من - الأغيار كما يقول الجنيد - حتى لا يعترض عليهم أو يتهموا، فيذهب بهم لقصور فهم الأغيار عن إدراكه.

ويقسم الحلاج العلم إلى علم برانى وعلم غير برانى. والعلم غير البرانى خاص بالصوفية، وهو اليقين الذى ينشأ عند بعضهم من وحدة الوجود - كما قال الحلاج - وقد سئل عن الطريق إلى الله فقال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقال سائله بيّن. قال: من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا[٩].

فاليقين مقام من مقامات الصوفية التى أول مقام فيها هو التوحيد، كما أنه أول دعوة الرسل؛ إذ قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: أول ما تدعوهم إليه شهادة ألا إله إلا الله، وهو أول فرض فرضه الله على العباد[١٠].

وعددها غير متفق عليه عندهم؛ إذ يجعلها بعضهم سبع مقامات، ويصل بها آخرون إلى ثمانية عشر مقامًا، ومنهم الغزالى الذى أسماها بالمنجيات، فى كتابه الإحياء أما ابن سبعين فيقفز بعدد المقامات إلى مائة وخمسين

مقامًا[١١].

وأيًا ما يكن فاليقين هو العلم المؤكد، قال تعالى: ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ (النمل:٢٢). أى بخبر أكيد، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴾ (الواقعة: ٩٥)، أى هذا الذى قصصناه هو محض اليقين وخالصه، وجاز إضافة الحق إلى اليقين وهما واحد لاختلاف لفظهما، وهو كقولك عين اليقين، فهو من باب إضافة الشىء إلى نفسه.

واليقين مقام يحصل ببذل المجهود . وضد اليقين الجحود، قال تعالى:﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ (النمل:١٤) أى تيقنوا من عصى موسى أنها من عند الله، وأنها ليست سحرًا، ولكنهم كفروا بها وتكبروا أن يؤمنوا بموسى[١٢].

واليقين أعلى درجات العلم، وقد استغله الصوفية، فى شطحهم، إذ معظم شطحهم كان فى باب العقيدة: عقيدتهم فى الله وفى أنفسهم فالاثنينية عندهم، وهى الفرق بين الله والغير، اثنينية فى الظاهر فقط، وفرق فى اللسان فحسب.

أما الحقيقة ففى الجمع المشهود فى الجنان. يقول أبو الحسن الشاذلى : ليكن الفرق فى لسانك موجودًا فى جنانك[١٣]. وإذا كان اليقين أعلى درجات العلم فإن الشك أدنى درجات العلم.

ويرى بعض الصوفية أن الصلاة سقطت عنهم لوصولهم إلى مقام اليقين، لأن المقصود بالصلاة – عندهم – المعرفة، فإذا حصلت المعرفة، لم يحتج إلى الصلاة[١٣]. أو أن لله رجالاً لا يحتاجون إلى متابعة محمد ﷺ، بل استغنوا عنه كما استغنى الخضر عن موسى عليه السلام أو أن كل من كاشف وطار فى الهواء أو مشى على الماء فهو ولى سواء صلى أم لم يصل[١٤]. وهذه كلها دعاوى باطلة ساقطة لا تحتاج إلى رد.

وقوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴾ (التكاثر:٥) أضاف العلم إلى اليقين كما أضافه فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴾ (الواقعة: ٩٥).

وقيل: اليقين هنا هو الموت، وقيل: البعث؛ لأنه إذا جاء زال الشك. أى لو تعلمون علم البعث لشغلكم ذلك عن التكاثر بالدنيا[١٥] كما يرى الصوفية أيضًا أن الرضا عن الله سبحانه وتعالى

من أعلى مقامات اليقين. قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ (الرحمن:٦٠). فمن أحسن الرضا عن الله جازاه الله بالرضا وهو قوله: ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ (المائدة:١١٩).

وكان عمر بن عبد العزيز ـ ويعده الصوفية من رجالهم ـ يقول : أصبحت وما لى سرور إلا فى مواقع القضاء . وما ذلك إلا لشدة يقينه .

ومما يروى فى مجال اليقين عن الصحابة -رضوان الله عليهم -أن النبى ﷺ قال لطائفة منهم: من أنتم؟ قالوا : نحن المؤمنين. فقال: ما علامة إيمانكم؟ قالوا : نصبر على البلاء ونشكر عند الرضا ونرضى بمواقع القضاء. فقال: مؤمنون ورب الكعبة[١٦]. وكل هذا يدور حول اليقين.

اليقين فى مسائل العقيدة

مما يندرج تحت "اليقين" العقيدة ومعرفة أصولها ، فيجب أن تكون معرفة يقينية ، وقد استوفى الحق سبحانه وتعالى أصول العقيدة فى القرآن الكريم وأوضحتها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ، ولذلك كانت النزعة الغالبة على أكثر العلماء التوقف فى مسائل العقيدة ، والاقتصاد فى الجدل الدينى وعدم الولوج فيه ؛ لأنها أمور يقينية لا تحتاج إلى مناظرة وكتب الأحاديث والفقه والمقالات مملوءة بأحاديث وأخبار عن النبى ﷺ والصحابة تنهى أشد النهى عن الجدل فى مسائل العقيدة. وكان هذا الموقف – كما يقول التفتازانى– بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلاف، وتمكنهم من الرجوع الثقات[١٧].

واستشهدوا على صحة هذا الموقف بآيات من القرآن الكريم، تلك الآيات التى تلوم أهل الأديان الأخرى لاختلافهم على أنبيائهم وتفرقهم شيعًا وأحزابًا ، وقد فسر كثيرون قوله تعالى: ﴿ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (المائدة:١٤) بالخصومات والجدل فى الدين[١٨].

وبالجملة فقد كانوا يرون أن "اليقين" وترك المراء والجدل والخصومات فى الدين أصل من أصول العقيدة ، ويصور لنا الأشعرى موقفهم فيقول : وينكرون الجدل ويأخذون بالروايات الصحيحة ، ولا يقولون كيف ولا كم لأن ذلك بدعة. ولكن بعد أن تبلورت المسائل واتسعت

الموضوعات اتفق علماء الكلام، أو كادوا يتفقون، أن ثمة أمورًا فى العقيدة تدرك بالسمع فقط، وأمورًا تدرك بالعقل والسمع، والكل دينى[١٩].

ومن الأمور اليقينية التى لا تعلم إلا بالسمع أمور الآخرة، مثل الحساب لقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ (الانشقاق:٧-٨). ومن اليقين أيضًا السؤال عن الأعمال: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٩٢). ونشر الصحف لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾ (التكوير:١٠).

فمسائل العقيدة منها ما هو مدركات عقلية مثل معرفة الله وصفاته، ومنها ما هو مدركات سمعية مثل أحوال الآخرة ومنها ما هو سمعى وعقلى مثل التحسين والتقبيح، والكل يقينى، فأصول العقيده ومعرفتها يقينية مثل الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر والقضاء والقدر ولكن تفصيلات هذه الأصول ليست يقينية كلها[٢٠].

الشك:

وضد اليقين الشك، وإذا كانت بضدها تتميز الأشياء ؛ فبتوضيح الشك يتضح اليقين . وقد وردت كلمة "شك" فى القرآن الكريم خمس عشرة مرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ (النساء:١٥٧). والآية تتحدث عن عيسى عليه السلام وعقيدة النصارى فيه. والإخبار قيل: إنه عن جميعهم، وقيل: إنه لم يختلف فيه إلا عوامهم. ومعنى اختلافهم قول بعضهم أنه إله وبعضهم يقول: إنه ابن الله، وقال الحسن: قيل إن اختلافهم أن عوامهم قالوا: قتلنا عيسى، وقال من عاين رفعه إلى السماء: ما قتلناه. وقيل: اختلافهم أن النسطورية من النصارى قالوا صلب عيسى من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. وقالت الملكانية: وقع الصلب والقتل على المسيح من جهة ناسوته ولاهوته. وقيل: اختلافهم هو أنهم قالوا! إن كان هذا صاحبنا فأين عيسى، وإن كان هذا عيسى فأين صاحبنا. وقيل: اختلافهم هو أن اليهود قالوا نحن قتلناه لأن يهوذا رأس اليهود ، وهو الذى سعى فى قتله، وقالت طائفة من النصارى: بل قتلناه نحن، وقالت طائفة منهم: بل رفعه الله إلى السماء ونحن ننظر إليه[٢١].

وكل هذا داخل تحت مفهوم الشك الذى يعنى عدم اليقين أو ضد اليقين، قال تعالى: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾ (النساء:١٥٧). والظن يعنى الشك، وقال: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ (النساء:١٥٧) أى وما قتلوا عيسى يقينًا.

ومقابل اليقين "الظن"، وقد وردت مادة "ظن" فى القرآن الكريم زهاء مائة مرة، وقد يقع الظن بمعنى الكذب، وأصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه، وقد يقع موقع اليقين كما فى قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ (البقرة:٤٦).

والصوفية يرون أن حقيقة اليقين هو رؤية القلوب لله أو رؤية الله بالقلوب[٢٢].

واستدلوا على ذلك بحديث رسول الله ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

أ.د. عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١/١٨١.

(٢) قوت القلوب: لأبى طالب المكى ٢/٥٨.

(٣) السابق ٢/٦١.

(٤) التصوف: الوجه والوجه الآخر، د. عبد الفتاح أحمد الفاوى، ص٩٧.

(٥) المنقذ من الضلال ص١٦٩.

(٦) قوت القلوب ٢/٦٥.

(٧) التصوف عرض ونقد، د. عبد الفتاح أحمد الفاوى، ص٩٠.

(٨) عوارف المعارف ص٣٣١، وانظر التصوف عقيدة وسلوك ص٨٦.

(٩) أخبار الحلاج ص٥٧.

(١٠) مدارج السالكين ١/١٥١.

(١١) المعارف ١٢٨-تحقيق د/جورج كنورة: الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

(١٢) أخبار الحلاج ٥٧.

(١٣) التصوف عرض ونقد ص١٦٣.

(١٤) السابق نفسه.

(١٥) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/١٧٤.

(١٦) قوت القلوب: لأبى طالب المكى ٢/٥٧.

(١٧) التفتازانى: شرح العقائد النفسية ص١١.

(١٨) انظر: الكشاف للزمخشرى، ١/٢٥٠.

(١٩) الملطى: الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع، ص١٢٠.

(٢٠) الجوينى: الإرشاد، ص٣٥٨.

(٢١) المقالات العشرة: د. عبد الفتاح أحمد الفاوى ص١٣٩.

(٢٢) التصوف: د. عبد الفتاح أحمد الفاوى، ص٣٣٩.

الفهرس





e-mail: acp@ahram.org.eg